BIBL. NAZ.
Vitt. Emanuele III
RACC
DE MARINIS
A
395
NAPOLI

Digitized by Google

Rec'd Albany A395-94

EBAUCHE
DE LA
RELIGION
NATURELLE;
PAR
Mr. WOLLASTON:
Traduite de L'ANGLOIS,
AVEC UN
SUPPLEMENT,
Et autres Additions considérables.

Quelques-uns, voulant éviter la Superstition, tombent dans une grossiére & opiniâtre impieté; & ils passent par dessus la pieté qui tient le milieu entre ces deux extrémités. Plutarque dans son Traité *de la Superstition*, à la fin.

Méprisant les honneurs que la plûpart des hommes recherchent avec tant d'empressement, & ne perdant jamais la vérité de vûe, je tacherai, autant qu'il me sera possible, de vivre en homme de probité, & quand il le faudra, de mourir de même. Platon dans son Dialogue intitulé *Gorgias*, vers la fin.

TOME PREMIER.

A LA HAYE,
Chez JEAN SWART.

M. DCC. LVI.

PRÉFACE.

LEs Préfaces ſont ſi décriées qu'il coûte autant à un Auteur qui écrit pour ſe faire lire, à ſe réſoudre à en commencer une, qu'il lui coûteroit preſque de la bien faire : & ſi je ne m'étois engagé dans quelque Note à faire celle-ci, peut-être cette Traduction auroit-elle été, comme l'Original, ſans Préface : mais puiſqu'il faut céder à la coûtume & à cette eſpéce de devoir, je la ferai très-conciſe ; & je n'y toucherai que quelques particularitées qui regardent Monſieur Wollaſton & cette Traduction.

Mes Mémoires ne m'apprenant rien touchant la famille, la naiſſance, la Patrie de l'Auteur

de ce Livre : Je commence par dire au Lecteur que cet illuſtre Anglois naquit dans la diſgrace de la fortune, cette fameuſe proſtituée aux gens ſans mérite, & elle lui fut d'abord auſſi avare de ſes faveurs, que la nature lui fut prodigue des ſiennes.

Mr. Wollaſton cultiva ſes talens extraordinaires avec un ſoin proportionné à leur excellence. Après avoir fini ſes premieres études, il ſe chargea d'une Egliſe, ſelon les uns, ou d'une école, ſelon les autres : quelle qu'ait été ſon occupation, il eſt à préſumer qu'il s'y donnoit avec tout le zéle dont un homme, pénétré de ſes devoirs, eſt capable, lorſqu'il lui échut une ample ſucceſſion : on m'a raconté diverſement la maniére dont elle lui tomba en partage ; mais parce que les relations qu'on en fait, ſe contrediſent

toutes, je ne veux me rendre garant d'aucune : ce qu'il y a de conſtant, c'eſt qu'il reçut ce riche héritage d'un parent, qui, ayant meilleur goût que la fortune, voulut récompenſer par-là le mérite de Mr. Wollaſton.

Animé par une véritablement noble ambition, ce Philoſophe ne ſe ſert point de ſes nouvelles richeſſes pour s'intriguer à la Cour, ni pour rendre vrai ce bon mot d'Horace : Devenons-nous riches, nous nous adonnons à la Muſique ou à la Peinture : *Venimus ad ſummum fortunæ pingimus, atque pſallimus* * : le paſſage, tiré de Platon & placé ſur le titre comme une eſpéce de deviſe, montre bien le cas qu'il faiſoit des honneurs, que les autres recherchent avec tant

* *Epiſt. lib. ad Auguſtum epiſtolâ.* 1. vers 32. & 33. J'ai pris ce paſſage dans un autre ſens qu'il n'a dans l'Original.

d'empreſſement : il employe une partie conſidérable de ſon bien à s'acheter un grand nombre de compagnons de retraite, de tout ſiécle, de tout ſexe, de tout Pays & de toute Religion : avec eux il ſe retire dans une agréable ſolitude ; là il apprend à converſer avec eux dans leur propre Langue ; il profite de leurs leçons & de leurs conſeils, de leurs beautés & de leurs défauts ; deux aſtres, brillans d'une clarté divine, j'entens la raiſon & l'amour de la vérité, le guident d'un pas aſſuré dans ce labyrinthe ennuyant d'erreurs, de ſophiſmes & de ſottiſes, & dans les ſentiers gliſſans de la vérité & de l'innocence : il embellit & les penſées de ces différens Auteurs par la vivacité des ſiennes, & leurs raiſonnemens par la juſteſſe de ſon eſprit, & leurs ſentimens même par la

candeur de ſes propres mœurs : & c'eſt enfin dans cet utile commerce avec ce que les Arabes, les Hébreux, les Grecs, les Latins, & en général avec ce que les Anciens & les Modernes ont produit de plus ſçavant & de meilleur, que furent compoſées, ou du moins miſes en ordre, les minutes qui ont ſervi de matériaux à cette Ebauche.

Il eſt conſtant qu'on ne peut guéres mieux juger du caractére d'un homme que par ſes Ecrits : j'avoue bien qu'un Auteur peut ſe déguiſer dans ſes Ouvrages ; un Livre eſt auſſi ſuſceptible d'hypocriſie qu'un roulement d'yeux, ou qu'un diſcours impoſteur : mais le cœur a une eſpéce de ſtile favori, d'expreſſions vives, de tour naïf qui expriment naturellement & infailliblement ſes ſentimens, qu'il eſt impoſſible de méconnoî-

tre : il eſt preſqu'impoſſible qu'un eſprit, dont les productions ne ſont que des exhortations au vice & des éloges du crime, n'ait tiré ſes preuves de ſa propre corruption ; & il eſt au contraire impoſſible qu'un Ecrivain qui trace avec une éloquente naïveté les plus beaux ſentimens, que la nature humaine ſoit capable de produire, ne ſe donne lui même pour modéle : ſtile, penſées, raiſonnemens, tout rampe, tout languit, quand on écrit ſur un ſujet qu'on n'aime point : ſtile, penſées, raiſonnemens, tout eſt animé lorſque la vivacité de l'eſprit eſt ſecondée de l'inclination du cœur.

De ce principe nous pouvons conclure qu'il n'y eut jamais de plus parfait honnête-homme que Mr. Wollaſton : ces éloges ſi vifs & ſi fréquens de la vérité, de

l'ordre, de la bonne-foi, de l'amour de Dieu & du prochain, ne peuvent être que les naturels épanchemens d'un cœur charmé de toutes ces vertus : ces traits odieux, ſous leſquels il dépeint les moindres menſonges, les moindres vices, les moindres déguiſemens volontaires de la vérité, ſont les couleurs avec leſquelles il ſe les repréſentoit à lui-même, quand la paſſion, ou le Tentateur lui déguiſoient leur turpitude & leur atrocité : la vérité eſt ſa premiere ſouveraine, elle eſt ſon guide conſtant ; elle eſt la bouſſole qu'il tâche de ne perdre jamais de vûe ; elle eſt la pierre de touche, par laquelle il éprouve toutes ſes actions avant que de les faire, toutes ſes inclinations avant que de s'y abandonner, toutes ſes perceptions avant que de leur faire ſuivre ſes jugemens.

Mais puiſque c'eſt *aux œuvres des Juſtes à les louer*, ſelon l'expreſſion du Saint Eſprit, laiſſons à ce Livre le ſoin de louer ſon Auteur : il contient peu de pages, où Mr. Wollaſton ne s'y loue magnifiquement, quoiqu'indirectement, lui-même par les nobles idées, & par les preuves inconteſtables qu'il nous y donne de ſa vertu : le ſeul titre de ce Traité eſt un monument auſſi auguſte de la modeſtie de cet Ecrivain, que les beautés dont il eſt rempli, le ſont de ſon génie extraordinaire & de ſes rares talens.

Mr. Wollaſton n'avoit point compoſé cette Ebauche en vûe de la rendre publique ; il n'en fit d'abord imprimer qu'un fort petit nombre d'exemplaires qu'il deſtinoit à ſervir de monument domeſtique de ſon amitié dans la Bibliothéque de quelque ami ;

mais plusieurs personnes qui concurent le prix du trésor qu'il vouloit enfouir, le solliciterent d'en donner une seconde Edition; il se rendit peu de mois après à leurs prieres, & il tâcha de la rendre, sur-tout dans les Notes, beaucoup plus correcte que la premiere.

Dès que cette seconde Edition paroît, la Renommée remplit ses bouches du nom de cet Ecrivain; les exemplaires en sont enlevés avec la derniere avidité; ils deviennent rares aussi-tôt qu'ils sortent de la presse; la France & la Hollande en demandent la traduction avec empressement: mais semblable, diroit-on, à ces arbres qui ne deviennent à jamais secs & stériles, que pour avoir à la fois enrichi les jardins d'une trop abondante quantité de fruits, Mr. Wollaston semble s'être épuisé dans son Ouvrage; il meurt au

qu'elle apperçoit immédiatement tout en Dieu ; qu'elle voit à plein cet Etre, qu'elle ne voyoit ici-bas qu'en partie ; qu'elle eſt placée ſur un Trône éternellement inacceſſible aux moindres imperfections, aux plus ſubtiles erreurs.

Je ne puis pourtant croire que l'Auteur ſe fût borné, s'il eût vécu, à la ſeule *Ebauche de la Religion naturelle :* je crois au contraire qu'il avoit deſſein de faire dans le même goût celle d'une Religion plus parfaite, j'entens celle de la Religion révélée : je fonde mes conjectures ſur ce qu'il avance en prenant congé de l'Ami, auquel il adreſſe ſon Livre : *Vous voilà*, dit-il, *Monſieur, preſque débarraſſé pour le préſent de la peine*, &c. POUR LE PRESENT, il avoit donc en vûe d'y revenir une autre fois : il eſt naturel de penſer que ce n'auroit

été, que pour faire entrer cet Ami dans cet auguſte Temple, dont il l'avoit conduit juſques au proche : mais contente du projet, la Divinité appelle à ſoi l'eſprit qui le forma, pour en laiſſer l'éxécution à quelqu'autre de ſes favoris. J'avoue bien que les Abadies, les Grotius, les Marſolliers ont immortaliſé leurs noms en démontrant la vérité de cette Religion révélée : mais ils n'ont point traité cette matiére dans le goût de cette Ebauche, outre qu'on peut encore glaner après eux. Puiſſe donc un ſi pieux & ſi noble projet ne point reſter étouffé ſous les cendres de ſon illuſtre Auteur !

L'applaudiſſement extraordinaire que le Public a donné à ce Livre, ne s'étend pas également ſur toutes ſes parties : on a avec quelque raiſon blâmé les Notes

miſes au-bas des pages : il y en a certainement pluſieurs d'inutiles, elles ſont preſque toutes très-mal digerées ; & outre que les paſſages, tirés des Anciens, ſont cités ſans nommer les Ouvrages d'où ils ont été pris ; les abbréviations même des noms de leurs Auteurs les rendent preſque par-tout méconnoiſſables. Mr. de la Faye, Profeſſeur des Langues Orientales à la Haye, eſt celui qui a débrouillé tous ces énigmes Grecs & Hébreux : pour en venir à bout, il ne falloit pas moins qu'une perſonne auſſi verſée qu'il l'eſt dans ces Langues, & auſſi familiére avec les Ouvrages des Rabbins & des Auteurs Grecs. Mais outre que Mr. de la Faye poſſede ces Langues à fonds, il a encore pour de pareils Ouvrages une patience qui lui eſt unique : j'avoue que quand je ſçaurois

moi-même aſſez bien le Grec & l'Hébreu, pour entendre, & pour bien expliquer des paſſages en ces deux Langues ſans aucun ſens & ſans aucune liaiſon, comme ceux que Mr. Wollaſton a cités ſont pour la plûpart, dont un grand nombre ſont tronqués, & dont les autres ſont défigurés par les fautes d'impreſſion; j'avouë, dis-je, que je ne ſçaurois avoir la patience néceſſaire pour y bien réüſſir: il ſuffit, pour convaincre facilement le Lecteur du temps & du travail employés à chercher ces paſſages, de lui faire remarquer que Mr. Wollaſton s'eſt contenté de mettre en abbrégé le titre du Livre, ou le nom de l'Auteur dont il les a tirés: négligence que nous avons corrigée preſque par-tout. On ſentira encore mieux l'utilité de ce travail en liſant uniquement en François

une Note qui eſt ſouvent en trois ou quatre Langues dans l'Original Anglois : je vais mettre ſous les yeux du Lecteur le paralléle des Notes qui ne ſont pas traduites & de celles qui le ſont ; je n'en rapporterai que deux exemples qui ſuffiront à faire également voir la néceſſité de les traduire, & la peine priſe en les traduiſant.

La premiere eſt celle que Mr. de la Chapelle a inſérée dans la ſeconde Partie du douziéme Tome de la Bibliothéque Angloiſe : elle eſt à la pag. 68. de l'Original.

» Ainſi Ariſtote dit du premier » Moteur, ὃτι ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν· ἐξ » ἀνάγκης ἐστι, &c. & après lui les » Philoſophes Arabes, Maimonidès, Albo, & pluſieurs autres » enſeignent tous que *Dieu éxiſte* » *neceſſairement*, *min*, &c. ſuppo» ſer qu'il n'éxiſte pas implique

» contradiction, ou, pour le dire
» autrement, on ne ſçauroit ſuppo-
» ſer qu'il n'éxiſte pas. C'eſt ce qui
» ſemble exprimé par le nom que
» Dieu ſe donne à lui-même dans
» l'Hiſtoire de Moïſe, *ehjé*, &c.
» ou dans un ſeul mot *ehjé*, ce
» qui, dans la bouche d'un autre
» qui parleroit de lui à la troiſiéme
» perſonne, ſeroit *jihjé* ou *jehevé*.
» C'eſt ainſi que Philon l'expli-
» que, εἶναι πεφυκα. Abarbanel de
» même, *ſcheehjé*, &c. ajoutant
» de plus que cela montre, que
» Dieu n'éxiſte pas à la maniére
» des autres êtres, *ephſchar*, &c.
» mais *machajeb*, &c. *un Etre né-*
» *ceſſaire*. De même R.L.b.Gerſch.
» dit, *jôré*, &c. Je paſſe ſous ſilen-
» ce d'autres qui ont écrit la mê-
» me choſe. Il y a même eu des
» Payens qui ſemblent avoir cru
» qu'un nom ſemblable ou appro-
» chant, appartenoit à la Divi-

» nité, pour la même raiſon : car
» comme *ehevé*, & ſon dérivé
» *jehevé*, ſont employés en Hé-
» breu, ainſi Plutarque dit qu'en
» s'adreſſant à Dieu à la ſeconde
» perſonne, εἶ, (*tihje*, ou *tehevé*)
» eſt αὐτοτελὴς τῷ Θεῷ προσαγόρευσις καὶ
» προσφώνησις ; & que par cette dé-
» nomination nous lui donnons
» ἀληθῆ, &c. C'eſt τὸ ἄδιον καὶ ἀγέννη-
» τον....ἄφθαρτο ν, c'eſt-à-dire, ὄντως ὄν.
» La ſeconde eſt à la page 155.
» de l'Original. La loi qui dans
» Platon ordonne ἀπέχεσθαι, &c.
» eſt certainement bien dure :
» celle dont il eſt fait mention
» dans *Sepher Karedim*, eſt diffé-
» rente, *veaph*, &c. On embraſſe
» pluſieurs opinions ſur de foibles
» raiſons : lorſqu'*Ocellus Lucanus*
» dit Αὐτὰς, &c. comment ſçait-il,
» qu'ils ne furent pas donnés éga-
» lement pour les deux fins d'une
» maniére réguliere : & lorſque

Voici les mêmes Notes, traduites, telles qu'elles ſont couchées p. 216. t. 1. Note *a*. & p. 154. t. 2. Note *a*. » Ainſi Ariſtote dit du » premier Mobile, *cela ne peut* » *être autrement ; il éxiſte néceſſai-* » *rement*, &c. & après lui les Phi- » loſophes Arabes, Maimonidès, » Albo, & pluſieurs autres enſei- » gnent que Dieu éxiſte néceſſai- » ment, *il eſt éxempt de menſonge.* » Suppoſer que Dieu n'éxiſte pas, » c'eſt ſuppoſer une fauſſeté ; c'eſt- » à-dire, qu'on ne peut pas ſuppo- » ſer qu'il n'éxiſte pas. Cela ſem- » ble être la ſignification du nom » que Dieu prend dans l'Hiſtoire » écrite par Moïſe ; *je ſuis celui qui* » *ſuis*, ou dans un ſeul mot, *je* » *ſuis :* Or dans la bouche d'une » perſonne qui parle de lui ; c'eſt » à la troiſiéme perſonne, *il eſt.* » Philon l'explique ainſi, *qui éxiſte* » *de ſa nature.* De même Abarba-

» nel : *Je ſuis parce que je ſuis ; car* » *mon éxiſtence ne dépend que de* » *moi même :* ajoutant outre cela » que Dieu n'eſt pas comme les » autres êtres qui éxiſtent *d'une* » *exiſtence poſſible* ou hypothéti- » que ; mais *d'une éxiſtence néceſ-* » *ſaire & de ſon propre fonds;* c'eſt-à- » dire, par ſoi-meme. Ainſi Rabbi » Levi fils de Gerſchom dit que » ce nom ſignifie, *que c'eſt un Etre* » *qui éxiſte de lui-même.* Je paſſe » ſous ſilence beaucoup d'autres » Auteurs qui écrivent de la mê- » me maniére. Il y a des Payens » qui ont cru qu'un tel nom ap- » partient à Dieu, par la même » raiſon : car dans le ſens que » *ehevé*, *je ſuis*, & de-là *jehevé*, » *il eſt*, Plutarque dit qu'en s'a- » dreſſant à Dieu à la ſeconde » perſonne ſi, *tu es (tihjé*, ou *tehe-* » *vé*) *eſt la parfaite dénomination* » *de Dieu en parlant de lui ;* & que

» par ce nom nous lui donnons
» *celui qui marque l'éxiſtence qui eſt*
» *véritable, certaine & unique, &*
» *propre à lui ; car nous n'avons pas*
» *abſolument d'éxiſtence abſolue.* Il
» eſt *éternel, ſans commencement &*
» *ſans fin ;* c'eſt-à-dire, qu'*il éxiſte*
» *abſolument.*

» La loi qui enjoint dans Pla-
» ton *de s'abſtenir de ſemer dans*
» *tout champ feminin, où ce qui a*
» *déja été ſemé ne veut rien pro-*
» *duire*, Traité *des Loix*, liv. 8.
» page 646. eſt certainemennt
» une loi bien rude : celle dont il
» eſt fait mention dans Sepher
» Karedim, contient autre choſe :
» *C'eſt un précepte affirmatif que le*
» *mari s'acquitte du devoir conjugal,*
» *quand même ſa femme ſeroit en-*
» *ceinte.* On embraſſe ſouvent plu-
» ſieurs opinions ſur des raiſons
» legéres. Lorſqu'Ocellus Luca-
» nus dit, *que les Dieux ont donné*

» *aux hommes la force & les organes,*
» *& le deſir pour l'accouplement, & non*
» *pas pour le plaiſir, afin que leur*
» *race durât toujours ;* comment
» ſçait-il qu'ils ne furent pas don-
» nés également pour les deux fins,
» d'une maniére légitime ? Ainſi
» lorſque Clément d'Aléxandrie
» étale ſon zéle contre *les ſemences*
» *infructueuſes & le commerce avec*
» *les femmes enceintes*, &c. ajou-
» tant que *le moindre plaiſir pris*
» *dans le mariage eſt contre la loi*,
» &c. il le fait parce que Moïſe
» détourne les hommes des fem-
» mes enceintes ; & il cite enſuite
» un paſſage qui ne fait rien au
» ſujet, & qu'on ne peut, à mon
» avis, trouver nulle part : *ne man-*
» *ge point de lievre, ni de hyène.*
» Je ne ſçai, dit Gent. Herv. quel
» interprête Clément d'Aléxan-
» drie a ſuivi. Voyez comment
» cet עונה, *le temps fixe ;* c'eſt-à-

» dire, le devoir conjugal, dont il
» eſt parlé dans la Loi Exode 21.
» 10. eſt expliqué par Maimoni-
» dès dans *Hilkoth iſchot*. Les au-
» torités des Chrétiens ne man-
» quent pas pour confirmer cette
» explication : *Dieu ayant donné*
» *aux femelles de la répugnance pour*
» *s'accoupler avec le mâle d'abord*
» *qu'elles ont une fois conçu*, *a fait*
» *que la femme ſeule n'en eût point*
» *pour l'homme*, *de-peur que la ré-*
» *pugnance des femmes ne portât la*
» *paſſion des maris à ſouhaiter quel-*
» *qu'autre choſe*, &c. c'eſt-à-dire,
» afin que le mari & la femme
» fuſſent toujours inſéparables.
» Lactance.

La difficulté où on a été de trouver dans la Haye des caractéres Grecs & Hébreux, nous a empêché de joindre le Grec & l'Hébreu des paſſages traduits à la traduction qui en a été faite.

L'Imprimeur n'en a pas aſſez pour imprimer dans leurs Langues originales, ceux qui ſont contenus dans ces deux Notes.

J'ai une remarque eſſentielle & d'une toute autre nature à faire ſur ces Notes ; il y en a pluſieurs qui ſont ce que le Vulgaire appelle libres ; & quelques Lecteurs porteroient peut-être un jugement déſavantageux de la délicateſſe de Mr. Wollaſton ſur cette matiére, s'ils ne ſe reſſouvenoient que le jugement, prononcé contre cet illuſtre Moderne, porteroit coup ſur les autres illuſtres Modernes qu'il a imités en cela ; ſur les illuſtres Anciens dont ces paſſages ſont extraits ; & généralement ſur les Saints Peres & ſur les Auteurs inſpirés, qui ſe ſont ſervis des mêmes paroles & des mêmes expreſſions. Notre corruption & notre libertinage ont

ſeuls

ſeuls rendu dangereuſes ces expreſſions développées, qui ſont pourtant très-innocentes en elles-mêmes. Dans ces ſiécles où régnoit la ſimplicité du diſcours, régnoit auſſi celle des mœurs: on s'exprimoit ſans fard; mais on vivoit ſans vice: quoique l'oreille ne s'offençât point de quelques vains ſons; le cœur ſervoit rarement d'azile à l'amour du crime. Tout eſt à préſent changé: on rougit des paroles indifférentes; mais on eſt plus familier avec les mauvaiſes actions: quoiqu'on ne puiſſe entendre nommer les ouvrages de la nature; on ſe fait moins de ſcrupule qu'on ne s'en faiſoit autrefois, d'agir contre la nature: fauſſe modeſtie, puiſſiez-vous rentrer bien-tôt dans les noirs gouffres, d'où notre corruption vous fit ſortir, pour faire place à la nature ſimple, pure, & in-

nocente : Il eſt donc conſtant qu'on auroit tort de ſe former ſur cette eſpéce de Notes une mauvaiſe idée de la modeſtie & de l'innocence de Mr. Wollaſton : & ſi j'en ai retranché quelques-unes, c'eſt parce que les François ſont encore ſur cet article plus fauſſement délicats que les Anglois : ainſi, c'eſt plutôt par condeſcendance pour la mode, que par ſcrupule, que je l'ai fait.

Il n'eſt pas hors de propos de faire prendre garde au Lecteur, que quoiqu'en citant les Livres Saints, Mr. Wollaſton ne leur donne point le titre dû à leur infaillibilité, cela ne donne aucune atteinte ni à ſa Religion, ni à ſa foi : il ne cite, & dans un Ouvrage de cette nature, il ne devoit citer, les Ecrivains Sacrés, que comme des hommes dont l'autorité eſt plus, ou du moins

auſſi reſpectable que celle de quelque Auteur non-inſpiré que ce puiſſe être.

Enfin lorſque Mr. Wollaſton cite mal quelque paſſage de l'Ecriture Sainte, il ſuffiroit, pour l'excuſer, d'alléguer ſa coûtume de citer par mémoire; mais on peut attribuer encore cette mépriſe qui eſt certainement conſidérable, aux Rabbins, après leſquels notre Auteur citoit ces paſſages.

Je viens à ce qui regarde en général cette Traduction: elle a pluſieurs avantages ſur l'Original Anglois; car outre les citations & la Traduction des paſſages Hébreux, Grecs & Latins; j'ai eu ſoin de retrancher du Texte, les termes de toutes ces Langues qui y étoient parſemés ſans aucune explication: j'ai cru auſſi qu'il ne ſeroit pas inutile d'expliquer au-

bas des pages les termes de l'art un peu extraordinaires ; ou les endroits qui ont quelque rapport à l'Hiſtoire, &c. J'ai auſſi ajouté de temps en temps des notes critiques, dont j'aurai occaſion de parler plus au long dans le Supplément ; je prie le Lecteur de n'en juger qu'après l'avoir parcouru. Mais de peur qu'on n'impute à Mr. Wollaſton les bévuës qui peuvent s'être gliſſées dans quelques-unes de ces additions ; j'ai diſtingué mes notes par ces aſtériſques *, † : de ſorte que celles qui ſont marquées avec les lettres d'Alphabet, ſont les ſeules qui appartiennent à l'Auteur. J'eſpére pourtant qu'il ne m'eſt échappé dans mes notes, ni dans le corps de l'Ouvrage, aucune expreſſion barbare ; & je me flate d'avoir preſque par-tout fidellement rendu la penſée de Mr.

Wollaſton : la ſingularité de ſes expreſſions étant une de ſes principales beautés, je me ſuis attaché à la faire, autant que j'ai pû, ſentir dans cette Traduction : je crains même de n'avoir trop donné à la clarté & au ſens littéral ; excès néanmoins pardonnable dans un Ouvrage de cette nature.

Cependant, je n'ai point honte de l'avouer, & je le ſens moi-même en liſant l'un & l'autre, l'Original Anglois a des graces qui manquent à ma Traduction. Les eaux les plus pures ſe corrompent à meſure qu'elles paſſent par différens canaux ; & plus elles s'éloignent du rocher, d'où elles jailliſſent, plus elles perdent de leur bonté naturelle. Les expreſſions de l'Original ont une énergie qui ſurprend, & qui charme le Lecteur ; peut-être la ſingula-

rité & la nouveauté en ſont-elles les principales cauſes ; puiſque la liberté dont les Anglois jouïſſent dans toute ſon étenduë, de forger des mots à leur gré, n'eſt pas moins favorable à leurs Ouvrages & à leur réputation, qu'elle l'eſt à leur Langue. Outre ces expreſſions originales, il brille dans l'*Ebauche* Angloiſe *de la Religion naturelle* un ſtile noble, ſublime, & bien ſoutenu preſque par-tout : je l'avoue donc, l'Original Anglois a des graces, que je ſens manquer à cette Traduction. Mais peut-être, puiſque je ſens moi-même mes propres défauts, aurois-je été capable de les éviter avec un peu plus d'application : peut-être auſſi en vois-je quelques-uns dont pluſieurs de mes Lecteurs ne s'appercevront point : peut-être m'aveuglé je au contraire ſur beaucoup d'autres, que décou-

vriront des génies plus pénétrans que le mien : au pis aller, je propoſerois volontiers un expédient au Public, ſi je ne craignois d'être déſavoué par le Libraire ; c'eſt de nous mettre plutôt par un prompt débit dans la néceſſité de perfectionner une ſeconde Edition.

Au-reſte j'avois promis une courte Préface : qu'il me ſeroit doux de pouvoir me flater, que le Lecteur ne m'a pas reproché mon oubli, avant que je me le reprochaſſe moi-même !

AVIS DE L'AUTEUR.

QUoiqu'on n'eût pas formé le deſſein de rendre cette EBAUCHE *publique, on en fit imprimer quelques Exemplaires en 1672. mais parce qu'on recopia le Manuſcrit à la hâte pour le faire imprimer, & parce qu'il arriva pluſieurs fâcheux incidens à l'égard de la correction, il s'y gliſſa pluſieurs fautes dont on ne pût pas s'appercevoir d'abord : c'eſt avec ces fautes qu'il en fut enſuite diſtribué quatre ou cinq Exemplaires, & quelques autres, vendus apparemment ſous main, furent dérobés de chez l'Imprimeur, & ils tomberent entre les mains de quelques perſonnes inconnuës à l'Auteur. Il ſe répanndit outre cela un bruit qu'on vouloit contrefaire cette Edition : & ſi ce deſſein avoit été éxécuté, l'Auteur & ſon Ouvrage en auroient également ſouffert. C'eſt ce qui a engagé cet Ecrivain à donner lui-même une ſeconde Edition : elle eſt plus correcte : il y a fait pluſieurs changemens qui ne regardent pourtant pas le deſſein principal de l'Ouvrage : & ces changemens ont été accompagnés de quelques additions. L'Auteur ne peut, malgré tout cela, s'empêcher de reconnoître que pluſieurs choſes ont échappé à ſes yeux & à ſon attention.*

EBAUCHE.

ÉBAUCHE
DE LA
RELIGION
NATURELLE.

A Monſieur A. F. Ecuyer.

JE fus très-ſurpris, Monſieur, lorſque vous me demandâtes, il y a quelque temps, avec tant d'empreſſement, mes penſées ſur les queſtions ſuivantes.

I. Eſt il vrai qu'il y ait réellement une Religion naturelle, ainſi nommée véritablement, & dans le ſens propre de cette expreſſion ?

II. Qu'eſt-ce que cette Religion

naturelle, ſuppoſé qu'il y en ait véritablement une ?

III. Par quels moyens un homme peut-il ſe rendre capable de juger, par lui-même *, des autres Religions profeſſées dans le monde ; de fixer ſon jugement dans les matieres problématiques, & de joüir enſuite d'un eſprit tranquille, ſans inquiéter les autres, & ſans s'embarraſſer de ce qui ſe paſſe parmi eux ?

Je n'entreprendrai pas de décider quelles étoient vos vûës en me faiſant cette priere ; & ſi vous la fites dans l'attente de recevoir quelque legére ſatisfaction de la lecture de mes réponſes, ou dans le ſeul deſſein d'éprouver ma capacité ; ou ſi par un effet de votre tendreſſe à mon égard, penſée à laquelle je m'arrête avec plus de plaiſir ; ſi, dis-je, par un effet de votre tendreſſe, vous voulûtes uniquement me procurer un amuſement, dans un temps où j'avois

* Ce *par lui-même* eſt inutile, car il ne donne pas une plus grande force à la propoſition ; mais on n'a pû le retrancher ſans ſe mettre par-là dans la néceſſité de retrancher dans la ſuite quelques Paragraphes, qui ſe rapportent uniquement à cette expreſſion.

beſoin que quelqu'occupation bannît de mon eſprit les triſtes réflexions qui l'agitoient. Je me contenterai de dire, que ſi j'euſſe auparavant prévu qu'on m'imposeroit un jour cette tâche, j'aurois pû me préparer mieux à la bien remplir : j'aurois pû marquer tout ce qui y a quelque rapport dans les Livres que j'ai lûs, & que, ſelon toutes les apparences, je ne relirai jamais : j'en aurois auſſi pû lire beaucoup d'autres, dont j'ai négligé la lecture, comme l'ayant jugée inutile pour ma propre conviction, & que je n'ai à préſent ni le loiſir ni la patience de parcourir. Je pourrois avoir couché par écrit les remarques que ſuggérent les divers accidens de cette vie ; & en général je pourrois avoir donné plus de temps à ces parties de littérature, qui pourroient à préſent m'être utiles.

Comme je n'ai point paſſé ma vie ſans penſer & ſans réfléchir ſérieuſement, en moi-même, aux dogmes de la Religion naturelle, & aux devoirs auſquels elle engage, & que ce ſont mes penſées que vous demandez, j'ai entrepris de répondre à la fois à vos deux premieres queſtions, en raſſemblant les méditations que j'ai autrefois faites là-deſſus,

& en conſultant quelques minutes diſperſées qui contenoient les méditations que j'avois écrites, pour mon propre uſage, en abrégé, & dans un ſtile très-négligé ; quoiqu'il me faille avoüer que ce n'eſt pas ſans peine que j'ai ajuſté & lié ces ſentimens détachés, que j'ai rempli les lacunes, & que j'ai formé de ce cahos une eſpèce de ſiſtême.

Malgré ce que je viens de dire, vous ne devez pas vous attendre, Monſieur, à trouver beaucoup de choſes nouvelles dans un Traité de la Religion naturelle: c'eſt un ſujet ſouvent rebattu, épuiſé dans toutes ſes parties, traité par toute ſorte d'Ecrivains, touchant lequel tant d'idées, qui n'appartiennent particuliérement à perſonne, s'offrent naturellement à l'eſprit, & tant de choſes qu'il faut prouver ne peuvent preſque l'être, ou du moins l'être ſi bien, que par les vieux argumens. Cependant ſi vous ne trouvez pas ici, Monſieur, beaucoup de choſes nouvelles, vous en pouvez pourtant trouver quelques-unes. Je n'ai jamais lû ailleurs ce que j'avance dans la ſuite de ce Traité, touchant la nature du bien & du mal moral ; ce qui eſt la penſée qui domine, pour ainſi dire, le

plus dans tout le cours de cet Ouvrage. Ces choſes même, dans leſquelles j'ai été prévenu, & qui peuvent être communes entre moi & d'autres Auteurs, ne vous ſont pas envoyées comme je les ai priſes des autres Ecrivains, mais dans le même ordre qu'elles ſe ſont préſentées à mon eſprit, dans mes promenades & dans ma ſolitude. Voici donc mes propres penſées, Monſieur; penſées qui ſont telles depuis long temps, & dont je vous fais part, ſans conſulter ce que d'autres ont ou n'ont pas dit, comme je me flate que vous le découvrirez aiſément. Il n'eſt pas difficile de connoître ſi un Ouvrage eſt tout d'une piéce, ni de diſtinguer un ſtile qu'on remarque couler naturellement de ſource dans un Ouvrage original, des matériaux empruntés, & des piéces de rapport, qu'un Plagiaire tâche en vain de s'approprier. Quoiqu'après tout, celui-là ſeroit bien fou, qui abandonneroit le droit chemin ſous le ſeul prétexte que ce chemin a été fréquenté par d'autres, & qu'il eſt peut-être le grand chemin.

Senſible à l'imperfection de cet Ouvrage, je l'appelle ſimplement un craïon, une ébauche groſſiere. Mais s'il m'é-

chappe de faire quelque faute, ſi je bronche quelquefois, j'eſpere que vous excuſerez un ami qui eſt deja entré dans la vieilleſſe, & qui eſt, pour cette raiſon & pour d'autres, incapable de ſoûtenir les fatigues d'une étude pénible & d'une conſtante application. Ainſi je ſoumets à votre candeur le préſent Traité, que j'ai diviſé en Sections & en Propoſitions, pour le rendre plus clair & plus méthodique.

SECTION I.

Du bien & du mal moral.

LE fondement de la Religion conſiſte dans la différence qui eſt entre les actions des hommes, & qui les diſtigue en bonnes, mauvaiſes & indifférentes: car s'il y a une telle différence, il doit auſſi y avoir une Religion, & au contraire. C'eſt pour cela qu'ont été faites tant de pénibles recherches, pour découvrir quelqu'idée générale (*a*), ou

(*a*) Ainſi dans Platon, Socrate requiert Euthiphron *de lui enſeigner une ou deux cho-*

quelque régle (*b*), afin qu'en comparant ces actions, nous puſſions connoître par leur moyen, à quelle eſpèce nos actes doivent être particuliérement rapportés (*c*). Et quoique les hommes ne ſoient pas encore d'accord touchant le choix de cette régle ou idée générale,

ſes ſaintes entre pluſieurs autres ; mais particuliérement cette eſpèce ſuivant laquelle toutes les choſes ſaintes ſont ſaintes . . . . Et de rechef : *C'eſt pourquoi apprenez-moi ce que c'eſt que cette idée, afin que je l'aye toujours préſente, & que je m'en ſerve comme d'une régle par laquelle je puiſſe affirmer être ſaint tout ce qui s'y rapporte, ſoit que vous, ſoit qu'un autre l'ait fait : que ſi elle ne s'y rapporte pas, je nie qu'il ſoit ſaint.* Recherchez une régle de la vertu, dit Lucain.

(b) *Celui qui ſçait la régle de l'honnêteté, connoît ce qui eſt honteux*, Eurip. *Qu'il y ait une régle qui décerne aux crimes les peines qu'ils méritent*, Horace. Or, la même régle qui met une proportion dans les châtimens, doit auſſi établir une diſtinction même entre les crimes. Elle doit, à plus forte raiſon, en mettre une entre les crimes & les actions indifférentes, & entre celles-ci & les bonnes actions. Ainſi on a beſoin, dans le fonds, d'une régle qui puiſſe établir cette diſtinction,

(c) *Il faut établir une certaine régle, laquelle ſi nous prenons pour modéle de nos actions, nous ne manquerons jamais à notre devoir.* Ciceron.

il doit y en avoir néceſſairement une (*a*). Celle que je vais propoſer m'a toujours paru ſi évidemment vraie, & en même temps ſi ſenſible & ſi ſimple, que cette ſimplicité l'a ſeule privée, à mon avis, de l'attention des Auteurs ; & l'uſage & l'application en ſont outre cela ſi faciles, que ſi on permet ſimplement aux choſes de s'exprimer par elles-mêmes, & dans leur langage naturel, on s'appercevra, avec une attention médiocre, qu'elles publient elles-mêmes leur propre rectitude ou obliquité ; c'eſt-à-dire, qu'elles donneront aiſément à connoître ſi elles ſont conformes, ou non, à cette régle que je vais propoſer. Je tâcherai d'expliquer ma penſée par degrés.

I. Propoſition. Toute action doit être faite par un être capable de diſtinguer, de choiſir & d'agir par ſoi même (*b*) ; ou, pour m'exprimer en moins

(a) *Comment, les choſes qui ſont les plus néceſſaires parmi les hommes, ſeront les ſeules qu'on ne pourra découvrir, ni trouver ? Qu'il y ait donc une certaine régle ! &c.* Arrian.

(b) *Où eſt la vertu, ſi rien ne dépend de nous ?* Cic. *La liberté eſt donnée à tout homme de prendre de ſoi-même le chemin, s'il le veut ... C'eſt la colomne de la Loi & des préceptes*, Maimon. *C'eſt le pouvoir du libre-arbitre*, Nahh. Ab.

de paroles, elle doit être faite par un agent intelligent & libre, afin qu'elle puiſſe recevoir la dénomination de moralement bonne ou mauvaiſe.

La raiſon en eſt, parce qu'on ne peut, à proprement parler, attribuer aucune action à ce qui ne poſſéde point ces qualités : car ce qui ne peut diſtinguer, ne peut choiſir. L'être qui n'a ni la commodité, ni une liberté qui tire ſon origine d'un principe intérieur de choiſir par ſoi-même, & d'agir conformément à ce choix ; cet être, dis-je, n'agit, ſuppoſé même qu'il agiſſe, qu'étant néceſſité par une force extérieure qui agit par lui. Un être qui agit ainſi, n'eſt réellement que le ſimple inſtrument d'un autre être, qui le néceſſite à agir : on ne peut pas proprement dire de lui qu'il agit, mais qu'il eſt agi. L'acte eſt l'action de l'agent, & non pas de l'inſtrument, que cet agent force à l'action.

Un être, qui eſt dans l'impoſſibilité d'agir de la maniere dont nous venons de parler, eſt, par rapport à la moralité de ſes actes, dans le même état que la matiere impuiſſante & paſſive : il ne peut être autre choſe qu'une pure machine, à laquelle il n'y a point de langage, ni

de Philoſophie, qui ayent jamais attribué de moralité (*a*).

II. Prop. Les propoſitions qui expriment les choſes comme elles ſont réellement, ſont véritables ; ou bien la vérité eſt la conformité, qui eſt entre les paroles & les ſignes par leſquels les choſes ſont exprimées, & entre les choſes elles-mêmes. C'eſt-là une définition.

III. Prop. Une propoſition qui eſt vraye peut être niée ; ou bien, pour m'exprimer en d'autres termes, on peut nier que les choſes ſoient ce qu'elles ſont, par des actions auſſi-bien que par des paroles, ou par d'autres propoſitions expreſſes. Il eſt certain qu'il y a une ſignification dans pluſieurs actions & dans pluſieurs geſtes. Tout le monde comprend ce que veulent dire les actions de pleurer (*b*), de rire, de friſſonner, de froncer les ſourcils, *&c.* C'eſt-là une eſpèce de langage univerſel. On s'adreſſe ſouvent à ce quelqu'un, & on entretient avec lui une eſpèce de dialogue, uniquement par les coups d'œil & par

(a) ἤθη, ou *Mores.*

(b) *Les larmes produiſent le même effet que la voix.* Ovide.

le mouvement des muſcles qui ſont près de cette partie du viſage (*a*). Nous liſons que les pieds parlent (*b*); qu'un Philoſophe donna la ſolution d'un argument ſeulement en ſe tenant debout, & en ſe promenant (*c*). Nous liſons encore qu'un Comédien prétendit tourner par ſes ſeuls geſtes, une même ſentence en autant de façons différentes que Ciceron lui-même auroit pû le faire avec toute la fertilité de ſes expreſſions & de ſon éloquence (*d*). Tous ces éxemples ſont encore fort au-deſſous de ce que je veux dire. Il y a des actions de pluſieurs autres eſpèces *: telles ſont dans la vie,

(a) *Les yeux, les ſourcils, le front, enfin tout le viſage, ſont une eſpèce de diſcours muet de notre eſprit, &c.* Cic. *Ils parlent par des ſignes de tête & des geſtes*, Ovide. *L'action eſt comme la parole du corps*, Cic. & pluſieurs autres.

(b) *L'homme impie parle de ſes pieds.* Prov. 6. 12. 13.

(c) *Il ſe promenoit ſelon les régles du mouvement, en gardant le ſilence* ... Sext. Empir. Ainſi Menedeme cenſuroit la luxure, en ne mangeant que des olives, Diog. Laër. Plutarque fait mention d'autres perſonnes, qui *ſans parler diſoient ce qu'il falloit.*

(*d*) Macrob.

* Par ces actions l'Auteur entend celles dont la réïtération habituelle rend la conduite d'un homme bonne ou mauvaiſe,

les actions qui conſtituent le caractére de la conduite d'un homme : ces actions, comme le reconnoîtra tout Juge impartial, ont néceſſairement un certain ſens dans leur nature ; elles renferment quelques propoſitions auſſi expreſſes & auſſi faciles à entendre, que ſi ce ſens & ces propoſitions étoient clairement exprimés par la parole. Si donc ce que ces actions affirment n'eſt réellement pas, elles ſont auſſi contraires à la vérité, que peuvent l'être toute propoſition & toute poſition fauſſes.

Si un corps de ſoldats faiſoit feu ſur un autre corps de ſoldats, dont il s'approcheroit, cette action ne déclareroit-elle pas que les deux corps ſont ennemis ? Et s'ils ne l'étoient pas en effet, ce langage militaire ne déclareroit-il pas une choſe fauſſe ? Non, dira-t-on peut-être ; cet accident devroit être ſimplement appellé une erreur, comme celle des Athéniens en attaquant la ville d'Epipoles (*a*), ou celle des Carthaginois dans leur dernier campement en Afrique contre Aga-

(*a*) Où nous trouvons que *les amis avec les amis, & les Citoyens avec les Citoyens en vinrent aux mains entr'eux*, Thucydide.

tocles (*a*). Suppoſons donc qu'au lieu d'avoir fait feu, un Officier du premier corps eût dit que le ſecond étoit un corps d'ennemis, quoiqu'ils euſſent été amis ; cette ſentence, qui les aſſureroit être ennemis, ne ſeroit-elle pas fauſſe, indépendamment de l'erreur de celui qui l'auroit prononcée ? La vérité ou la fauſſeté de cette affirmation ne dépend pas des lumiéres ou de l'gnorance de celui qui affirme, parce qu'il y a un certain ſens attaché aux paroles qui doit néceſſairement être conforme ou contraire à ce qui eſt le ſujet de l'affirmation. Le cas eſt entierement le même, ſi à la place des paroles on ſubſtitue les actions. La maniere de ſaluer, dans le cas ſuppoſé, eſt celle d'un ennemi, au lieu qu'elle auroit dû être celle d'un ami : elle renferme donc une fauſſeté : tout ſpectateur auroit pris cette action dans le ſens que je lui ai donné, c'eſt-à-dire, pour une action qui déclareroit que le ſecond des deux partis ſuppoſés ſeroit un parti ennemi. Or, une action qui doit, pour ainſi dire, être compriſe & entenduë, a une ſignification ; & ce

(c) *Ils puniſſoient les dom ſtiques comme des ennemis*, Diod. Sic.

qui a une ſignification doit être vrai ou faux ; ce qui eſt tout ce qu'on peut dire, de quelque propoſition verbale que ce ſoit.

Lorſque Popilius Léna ſollicita la proſcription de Ciceron, & qu'il demanda la commiſſion de découvrir où étoit ce Conſul, & d'être lui-même ſon bourreau (*a*) ; cette démarche ne ſuffiſoit-elle pas pour faire croire à tout homme qui auroit ignoré les obligations que Popilius avoit à Ciceron, ou que celui-ci étoit un homme dont les crimes méritoient la mort, ou qu'il avoit fait beaucoup de tort à Popilius, ou du moins que ce Ciceron n'avoit pas ſauvé la vie à ſon adverſaire, & qu'il n'avoit pas tant de raiſon d'attendre, dans le beſoin, les bienfaits & les bons offices de Popilius ? Ces choſes donc ſe trouvant fauſſes, la conduite & les actions de Léna n'expriment-elles pas ce qui eſt faux, & ne contrediſent-elles pas la vérité ? Il eſt certain qu'il agit comme ſi les choſes qui n'étoient pas véritables l'euſſent été, & comme ſi les choſes qui étoient effectivement véritables euſſent été fauſſes ; & en cela conſiſtoit la noirceur de ſon

(*a*) Valere-Maxime.

ingratitude. S'il eût dit de bouche que ces choſes n'étoient pas véritables, quoiqu'elles le fuſſent, il n'auroit fait que parler comme ſi elles ne l'étoient pas : pourquoi donc agir comme ſi une choſe étoit véritable, quoiqu'elle ne le fût pas, ne ſeroit point une auſſi directe contradiction à la vérité, que de dire qu'une choſe eſt vraye lorſqu'elle ne l'eſt pourtant pas (*a*) ?

Quelqu'adverſaire entêté nous répondra peut-être, que c'eſt le devoir des ſoldats de ſe défendre eux-mêmes, & de défendre leur Patrie contre leurs ennemis, & de leur nuire auſſi ſouvent que l'occaſion s'en préſente : on ajoûtera encore, que la conſervation de ſoi-même veut que non-ſeulement on ſe défende contre les agreſſeurs, mais qu'on pourſuive ſouvent les hommes mauvais & dangereux, ſeulement parce qu'ils le ſont. Il eſt donc naturel de conclure que ceux-là ſont des ennemis, contre leſquels nous voyons que des ſoldats ſe défendent ; & que ceux qu'on pourſuit

(*a*) *Il n'a jamais été bien-ſéant aux hommes que la langue eût plus d'effet que les actions*, Eurip. *Comme s'il y a de la différence entre entendre & voir*, Ciceron.

avec zéle & avec vigueur, ſont des hommes mauvais & dangereux, ſans qu'il s'enſuive de-là que cette défenſe & cette pourſuite ayent une ſi forte ſignification. Tout ce qu'on en peut conclure eſt, que les idées que tous les hommes ont communément de tels procédés, font naître en nous ces conjectures. S'il eſt naturel de conclure quelque choſe de ces procédés, ne nous communiquent-ils donc pas naturellement la connoiſſance de ce qui doit être conclu? Or, communiquer la connoiſſance d'une choſe, n'eſt-ce pas la notifier, la ſignifier? Bien plus, ſi cette ſignification eſt naturelle, ſi elle eſt fondée ſur le ſens commun, & ſur les principes généralement reçûs par tous les hommes, ne va-t-elle pas plus avant que celle qui réſulte ſimplement des uſages particuliers à une Nation, comme fait celle qui ſuit ſeulement du diſcours?

Si A paſſoit un contrat avec B, par lequel le premier s'engageât de ne faire jamais une choſe particuliere dont ils ſeroient convenus; & s'il la faiſoit après cela, ne faut-il pas avoüer que ſon action ſeroit contraire à ſa promeſſe? Or, cette action ne peut porter aucune at-

teinte ſur la promeſſe d'A, ſans en porter auſſi ſur la vérité de cette propoſition, *il y a eu une telle promeſſe*; ou, pour m'exprimer en d'autres termes, *un tel contrat ſubſiſte encore.* Si cette propoſition, *A eſt entré en convention avec B*, eſt véritable, elle ſera contredite par celle-ci : Il eſt faux qu'*A ait fait de convention avec B.* Pourquoi ? Parce que la vérité de cette derniere propoſition eſt incompatible avec l'accord affirmé dans la premiere : cette incompatibilité eſt, pour ainſi dire, la forme de la négation *. Si donc la conduite d'A eſt incompatible avec le contrat, dont la premiere propoſition fait mention, cette propoſition eſt auſſi bien niée par la conduite d'A, qu'elle peut l'être par la ſeconde, ou par quelqu'autre propoſition que ce ſoit. Or, on dit d'une propoſition qui renferme un ſens contraire à celui d'une autre propoſition, qu'elle contredit la ſeconde, & qu'elle nie l'exiſtence de ce qui y eſt affirmé. De même, ſi un acte ſignifie une choſe contraire à ce qui eſt ſignifié par un autre acte, nous diſons que le premier contredit le ſecond, & qu'il nie ſon exiſtence. En un

* Ou ce qui en fait une négation.

mot, ſi A nie par ſes actions l'engagement où il eſt entré, ce ſont ces actions qui nient cet engagement, comme nous diſons, Ptolomée nie dans ſes Ecrits le mouvement de la terre, ou bien les Ecrits de Ptolomée combattent ce mouvement (*a*). Lorſqu'il fut demandé, à qui appartiennent ces brebis * ? A Egon, fut-il répondu : car il les a commiſes à ma garde (*b*) ; c'eſt-à-dire, il s'en ſert,

(a) *Si quelqu'un achete les Livres de Platon, nous diſons qu'il achete Platon :* Plutar.

(*b*) Virg. & Théocr.

* *Dic mihi, Damæta, cujum pecus ? an Melibæi ;*
Non ; verùm Ægonis. Nuper mihi tradidit Ægon.

Damétas ne prétendoit pas, à ce qu'il me ſemble, prouver que le troupeau fût à Egon, préciſément parce que celui-ci l'avoit conſié à ſes ſoins. Egon avoit peut-être lui-même reçû en garde les brebis du véritable propriétaire ; & appellé enſuite ailleurs pour d'autres affaires, il en chargea Damétas. Ce Berger rapporte ſimplement un fait ; il n'allégue point de preuve ; il ne tire point de concluſion : & ſuppoſé qu'il l'eût voulu faire, l'autorité d'un Berger, ni celle d'un Poëte, ne ſont pas fort autentiques dans un Traité comme celui-ci. Cependant pour faire voir à Damétas qu'il auroit tort de ſe mêler de faire

& il en diſpoſe comme ſi elles étoient ſiennes. Par cet acte, Damétas comprit qu'elles étoient véritablement à Egon. Mais ſi au lieu de lui appartenir elles avoient appartenu à Alphondas, ou à Mélibée; Egon auroit, par un acte très-facile à comprendre, exprimé à Damétas une choſe qui n'étoit pas véritable. Ce qui eſt dit ici eſt d'autant plus fort, que celui qui a l'uſage & la diſpoſition d'une choſe, a tout ce qu'il en peut avoir †; & conſéquemment celui qui

un tel argument, je ſuppoſe qu'A vole cent ducats; il en charge ſon receleur B. Le Commiſſaire vient chez B; il lui demande à qui appartiennent ces ducats? à A, répond B: car il les a confiés à ma garde. Le Commiſſaire trouveroit-il la conſéquence juſte? Au reſte, la force qui ſemble manquer à cette preuve, ſe trouve dans un degré d'évidence dans le Paragraphe ſuivant.

† L'Auteur ſuppoſe ici, que l'uſage & la diſpoſition d'une choſe ſont des preuves de la propriété; & il ſemble en parler comme d'un ſentiment généralement reçû, ou du moins qui doit l'être. Il ne s'eſt pas reſſouvenu qu'il avoit contre lui l'un & l'autre Droit, les Théologiens, les Juriſconſultes & les Caſuiſtes, & qu'ils diſtinguent entre les choſes détruites par l'uſage, comme l'argent monnoyé, &c. & entre celles qui ne le ſont pas, comme une maiſon, un champ, un troupeau, &c. A

à la propriété d'une choſe, en doit avoir l'uſage & la diſpoſition. Ainſi un homme ne peut publier plus ſolemnellement qu'une choſe lui appartient, qu'en s'en ſervant, &c. mais nous parlerons encore de ceci dans la ſuite.

Nous liſons dans l'Hiſtoire des Juifs, que lorſqu'Abimelec vit Iſaac ſe divertiſſant (*a*) avec Rebecca, & prenant avec elle des libertés qui n'appartiennent qu'aux époux (*b*), il connut d'abord

(a) *Ayant l'emploi de ſon lit*; c'eſt-a-dire, faiſant l'office de mari : Raſchi.

(*b*) Seulement *dans le ſens de baiſer & d'embraſſer*, ſelon Alſch.

l'égard de celle-ci, il eſt inconteſtable que le domaine peut être ſéparé de l'uſufruit, puiſqu'il l'eſt réellement dans les Propriétaires & dans les Fermiers, & dans un grand nombre d'autres éxemples. Mais quant aux choſes qui ſont détruites par leur propre uſage, *ipſo uſu conſumptibiles*, les ſentimens ſont partagés. Le Pape Jean XXII. fulmina une Bulle pour condamner cette diſtinction entre le domaine & l'uſufruit, dans les choſes de cette eſpèce : cette Bulle a été révoquée par ſes ſucceſſeurs. Le ſentiment contraire à celui de ce Pape eſt enſeigné dans preſque toutes les Univerſités de l'Europe Les Moines Mendians vont plus loin, & ils traitent d'héréſie le ſentiment de Jean XXII. Mais ce dernier fait eſt un préjugé favorable pour la vérité de cette opinion.

qu'elle étoit la femme d'Isaac ; & si elle n'avoit pas été la femme d'Isaac, le cas auroit été le même qu'il étoit dans l'exemple cité. Si on objecte qu'elle auroit pû être sa concubine, ou une femme publique ; je réponds qu'elle auroit pû l'être, quand bien même Isaac auroit dit à Abimelec qu'elle étoit sa femme. C'est assez pour mon dessein, & pour rendre les actions capables de contredire la vérité, d'accorder qu'elles peuvent exprimer les choses aussi manifestement & aussi positivement que les paroles. Certainement Abimelec ajoûta plus de foi à la connoissance que lui avoient procuré ses yeux, qu'à celle qu'il avoit acquise par le moyen de ses oreilles (*a*), & aux actions d'Isaac qu'à ses paroles : car Isaac avoit dit simplement que Rebecca étoit sa sœur (*b*) *.

(a) *Car les hommes ajoûtent plus de foi à ce qu'ils voyent qu'à ce qu'ils entendent.* Hérod.

(*b*) L'éxemple de Ménélaus, & de son hôte Alexandre, pourroit être ajoûté à celui-ci : *Si quelqu'un les eût vûs se témoigner réciproquement leur amitié, il n'eût pas crû celui qui l'auroit assuré qu'ils n'étoient pas amis.* Arrian.

* Ici l'Auteur avoit, pour arrondir une période, mal traduit le septiéme verset du XXVI.

Si un ſoldat, dit un certain Auteur (*a*) écrivant ſur ce ſujet, » ſi ce ſoldat, dit-» il, après avoir prêté ſerment à Céſar, » s'enfuyoit au camp de ſes ennemis, » portoit les armes contre Céſar, & étoit » enſuite pris ; ce ſoldat ne ſeroit-il pas » puni comme un déſerteur, & comme » un miſérable parjure ? S'il diſoit pour » ſa défenſe, qu'il n'avoit jamais renié » Céſar, ne lui répondroit-on pas, que » ſuppoſé qu'il ne l'eût jamais renié de » bouche, il l'avoit pourtant fait par ſes » actions ? Suppoſons, dit le même Au-» teur dans un autre endroit, qu'un Ty-» ran commandât à un Chrétien d'of-» frir de l'encens à Jupiter, ſans rien » ajoûter d'une abnégation verbale de » Jeſus-Chriſt ; ſi le Chrétien obéïſſoit, » n'eſt-il pas évident qu'il auroit renié » Jeſus-Chriſt par ſon action » ? Nous pouvons même ajoûter qu'il auroit conſéquemment nié ces propoſitions, qui affirment que Jeſus eſt le Chriſt, qu'il enſeigne la véritable Religion, & plu-

(a) *De Dupl. Mart.*

Chap. de la Genéſe : j'eſpere qu'on me pardonnera de l'avoir payé lui-même de la même monnoye.

ſieurs autres choſes ſemblables (*a*).

Lorſqu'un homme vit comme s'il avoit un bien qu'il n'a réellement pas, ou comme s'il étoit à d'autres égards, tout bien calculé & compenſé, ce qu'il n'eſt pas en effet ; quel jugement en feroit-on ? Toute ſa conduite ne reſpireroit-elle pas le menſoge ? Ne pourroit-on pas dire, ſi on peut pourtant s'exprimer ainſi, qu'il mene une vie qui n'eſt qu'un menſonge continuel (*b*) ?

Nous diſons dans nos diſcours ordinaires, que quelques actions ne ſignifient rien * ; ce qui n'auroit pas de ſens, s'il n'y en avoit pas quelques-unes qui

(*a*) Il y a quelque choſe de ſemblable à ceci dans un diſcours de St. Gregoire de Nazianze. Lorſque quelques Chrétiens, qui voient été ſéduits par Julien, demanderent : *omment avons-nous renié Jeſus-Chriſt ?* On ur répondit : *C'eſt quand vous avez jetté de encens dans le feu.*

(b) *Ne pourſuivant que les choſes fauſſes*, bryſ. *L'habit, le ris, la démarche d'un homme l'annoncent*, comme dit St. Baſile : c'eſt ourquoi les choſes plus conſidérables doient encore le faire davantage.

* Les François n'attribuent cette idée qu'aux paroles, mais les Anglois l'attribuent indifféremment aux paroles & aux actions.

ſont ſignificatives, qui tendent à quelque but, & qui ont quelque ſens. C'eſt tout ce qu'on peut dire des ſons articulés, qu'ils renferment un ſens ou qu'ils n'en renferment aucun (*a*).

Il n'eſt peut-être pas inutile de remarquer en paſſant, que le pouvoir de ſignifier quelque choſe, attribué ici aux actions des hommes, ne vient pas toujours de la nature; mais qu'il procéde quelquefois des coûtumes reçûës parmi les peuples (*b*), comme fait le pouvoir ſignifiant qu'ont principalement les ſons & les paroles. Les actes de cette derniere eſpèce peuvent avoir une ſignification différente, ou même contraire en différens temps & en différens lieux. La plûpart des Chrétiens ôtent leur chapeau quand ils prient: les Juifs (*c*) ſont toujours couverts quand ils diſent leurs prieres

(*a*) Comme Βάτραι, mot qui ne ſignifie rien, chez Diogéne Laërce, dans la Vie de Zenon.

(b) *Les Egyptiens ont la plûpart de leurs mœurs & de leurs loix différentes de celles des autres hommes*, Hérodote.

(c) *Celui qui prie ne doit pas être debout dans la priere . . . . avec la tête découverte*, Maimon. & pluſieurs autres Rabins.

prieres & leurs Berakoth *. La même choſe qui exprime le reſpect parmi les Chrétiens, déſigne l'irrévérence parmi les Juifs : la raiſon en eſt, parce que l'action de couvrir la tête d'un chapeau eſt indifférente en elle-même, ſi elle n'a aucune influence ſur la ſanté ; & que les peuples, par l'uſage ou par leur conſentement, peuvent lui attacher l'une ou l'autre interprétation. De ſemblables actions ſemblent ſe rapporter à leurs langages, & en faire partie : mais les actes de la premiere eſpèce, ceux principalement dont je parle ici, ne peuvent, par aucune convention ni par aucune autorité être employés à exprimer le contraire de ce qu'ils ſignifient. L'action d'Egon traitant le troupeau comme s'il étoit ſien, & en diſpoſant de même, ne peut en aucune maniere être réduite à ſignifier que le troupeau n'étoit pas à Egon.

De-là il réſulte que les faits expriment avec plus de force que les paroles mêmes : (*a*) il s'enſuit auſſi que de contre-

(a) *Ils font profeſſion de connoître Dieu, mais ils le renoncent par leurs œuvres :* Epitre à Tite. *Avoir le nom de Dieu dans la bouche, le renier par ſes œuvres :* St. Chryſoſt.

* Bénédictions.

dire une propoſition par des faits, eſt la contredire d'une maniere plus entiere & plus concluante qu'elle ne le peut être par les ſeules paroles (*a*). Celles-ci ne ſont que les ſignes arbitraires (*b*) de nos idées, ou les indices de nos penſées. Le

(a) *La parole eſt l'ombre de l'action*, Plut. *La choſe parle d'elle-même, & ſon autorité eſt d'un très-grand poids*, Cicer. *Pourquoi écouterois-je les paroles, quand je vois les faits?* le même. *Les choſes mêmes crieroient, quand bien vous garderiez un profond ſilence.* St. Baſile.

(*b*) C'eſt ce que nous ſçavons tous, puiſqu'ils ſont différens chez les nations différentes. Nous les forgeons comme il nous plaît, &c. *Aucun nom n'eſt rien de ſa nature, excepté quand il eſt la marque de quelque choſe.* Ariſt. Quoique Platon ſemble être d'un autre ſentiment, cependant lorſque Cratyle dit, *chaque choſe a naturellement le nom qui lui convient*, il y a lieu de douter que ce paſſage veuille dire autre choſe, ſi ce n'eſt que certains mots ſont plus naturels & plus propres que certains autres : car il dit que cette propriété des noms eſt la même *chez les Grecs & chez les Barbares* ; c'eſt-à-dire, ſimplement aſſez *pour faire voir ce que chaque choſe eſt* ; & propres à faire, *autant qu'il eſt poſſible, que les noms répondent aux choſes.* Cet agréable & divertiſſant argument, dont P. Nigidius ſe ſert chez A. Gelle, pour montrer, *pourquoi les mots ſignifient plûtôt naturellement qu'arbitrairement*, ne mérite que d'être ſifflé.

mot qui en notre Langue déſigne les *richeſſes* (a), en un autre ſignifie la *pauvreté* (*b*). Mais les faits peuvent être pris pour les propres effets de nos idées; pour nos penſées elles-mêmes, réduites en actes; pour les conceptions de l'eſprit, produites, pour ainſi dire, & parvenues à leur maturité; & conſéquemment, elles peuvent être priſes pour les plus naturelles & les plus vives repréſentations de nos idées. Ces faits ont, outre cela, avec les choſes, des rapports auſſi directs & auſſi immuables, que peuvent en avoir les raiſons * dans les Mathématiques: car les faits & les choſes auſquels ils ſe

(*a*) En Hébreu, רוש.

(*b*) En Arabe, רוש. Ainſi Aben Ezra remarque que אבה en Hébreu ſignifie *vouloir*, & en Arabe *ne voaloir pas*, quoiqu'en Arabe le mot ſoit écrit אבי. Dans un autre endroit il obſerve que le même mot, comme רפרוהפכ, ſignifie quelquefois une choſe & ſon contraire dans la même Langue; & un chacun ſçait que la plûpart de nos mots ont pluſieurs ſens, & ſervent à pluſieurs uſages: ענון en Arabe, ſelon Giggeius & Golius, a 70 ou 80 ſignifications, dont deux, tout au moins, ſont contraires l'une à l'autre.

* Raiſon en terme de Géométrie ſignifie le rapport ou la proportion d'une quantité à une autre.

rapportent, ſont ſimplement ce qu'ils ſont ; c'eſt pourquoi les rapports qui ſont entre ceux-là, doivent être auſſi fixes que l'eſt la proportion qui eſt entre celles-ci ; c'eſt-à-dire, que ces rapports doivent toujours être les mêmes, & tenir toujours le même langage, juſqu'à ce que les choſes changent de nature.

Je poſe donc pour maxime fondamentale, que tout homme qui agit comme ſi les choſes étoient ou n'étoient pas d'une certaine maniere, déclare par ſes actions que les choſes ſont ou ne ſont pas de cette maniere, avec autant d'évidence & plus de réalité qu'il pourroit faire par ſes paroles ; & ſi les choſes ſont autrement qu'il n'agit, ſes actions contrediſent les propoſitions qui affirment que les choſes ſont comme elles ſont en effet (*a*).

(*a*) Cela eſt *commettre une fauſſeté*, ou *mentir*, Apocal. 22. 15. Platon employe la même façon de parler : *Perſonne*, dit-il, *ne doit mentir, ni dans les paroles, ni dans les actions.* Le contraire de cette expreſſion eſt couché dans Ariſtote : *Dire également la vérité dans les paroles & dans les actions, & dire la vérité pendant la vie ;* c'eſt-à-dire, par toutes les actions de ſa vie. Dans l'Ecriture Sainte, *marcher en vérité*, & *le chemin de la vérité.*

IV. Prop. Aucune parole (*a*) oú action d'un être, auquel on peut imputer la capacité d'être moralement bon ou mauvais, ne peut être bonne, ſi elle ne s'accorde pas avec une propoſition vraye ; c'eſt-à-dire, ſi elle nie qu'une choſe ſoit véritable, quoiqu'elle le ſoit.

1°. S'il eſt ainſi vrai qu'une propoſition fauſſe eſt mauvaiſe, il s'enſuit que l'acte qui renferme une telle propoſition, ou qui eſt comme le fondement de cette propoſition, ne peut être bon, parce que cet acte n'eſt autre choſe que la propoſition même réduite en pratique.

2°. Les propoſitions qui ſont véritables, & qui expriment les choſes comme elles ſont réellement, marquent la relation qui eſt entre le ſujet & l'attribut, telle qu'elle eſt ; c'eſt-à-dire, que l'attribut eſt ou nié ou affirmé du ſujet, ſelon la nature de cette relation. De plus, cette relation, ou, ſi vous voulez, la nature de cette relation, eſt fixée & déterminée par les natures des choſes elles-mêmes. C'eſt pourquoi rien ne peut être contraire à une propoſition

(a) *Acte eſt un terme général qui exprime également les paroles & les faits*, Juſtin. Dig.

véritable, ſans être également contraire à la nature : cette nature, dis-je, qui eſt en même temps, & la nature de la relation, & celle des choſes mêmes ; &, par conſéquent, ce qui eſt contraire à une propoſition véritable, n'eſt pas naturel ; c'eſt-à-dire, il eſt naturellement mauvais (*a*). Ainſi ceux-là ſe trompent infiniment, qui n'entendent autre choſe par cette idée, *ſuivre la nature*, que de s'abandonner à ſes inclinations corporelles, quoiqu'en oppoſition à la vérité, ou du moins ſans avoir beaucoup d'égard pour elle. La vérité n'eſt qu'une conformité à la nature, & ſuivre la nature n'eſt pas combattre la vérité (*b*).

3°. S'il y a un Etre ſuprême, de qui dépend l'éxiſtence du monde ; s'il n'éxiſte rien dans ce monde dont cet Etre ne cauſe ou ne permette l'éxiſtence ; il s'enſuit qu'avoüer que les choſes ſont com-

(*a*) Cela doit être, *parce que la vérité ne ſe dément jamais*, dit Sophocle.

(b) *A un animal raiſonnable, l'action ſelon la nature, & ſelon la parole, eſt la même ;* c'eſt-à-dire, qu'elle eſt conforme à la vérité, qu'il eſt du devoir de la raiſon de découvrir, Anton. *Jamais la nature ne dit une choſe, & la ſageſſe une autre*, Juvenal.

me elles ſont, c'eſt avoüer que ce qu'il cauſe, ou du moins ce qu'il permet, eſt ainſi cauſé & permis : faire cet aveu, c'eſt prendre les choſes comme il les donne ; c'eſt entrer dans ſa maniere de régir le monde ; c'eſt ſe ſoumettre à ſa volonté révélée dans les livres de la nature (*a*) ; & faire ces choſes, c'eſt ſe conformer à ſa volonté. Or, ſi c'eſt ſe conformer à ſa volonté, il en réſulte que le contraire lui eſt oppoſé, & qu'il eſt néceſſairement un mal, puiſqu'une rectitude parfaite eſt la régle de cette volonté, comme nous le verrons en ſon lieu.

Je ne voudrois pas qu'on donnât une mauvaiſe interprétation à ce que j'ai dit touchant les actions des méchans. Je ne dis point qu'il eſt conforme à la volonté de Dieu que le mal qu'ils font ſoit opéré, c'eſt-à-dire, qu'ils faſſent un mauvais uſage de leur liberté ; mais je dis que c'eſt une choſe conforme à la volonté de Dieu, d'avoüer que ce mal a été commis ; c'eſt-à-dire, que nous agirions contre ſa volonté en le niant.

Comme c'eſt dans toute notre con-

(a) *Dieu a donné le monde pour ſervir de livre*, St. Chryſoſt.

duite un pur acte d'obeïſſance (*a*), que d'avoüer que les choſes ſont comme elles ſont en effet : de même, au contraire, c'eſt ſe révolter directement contre l'Auteur de la nature, de ne pas avoüer que celles qui éxiſtent éxiſtent effectivement, que celles qui ont éxiſté ont réellement éxiſté, & que les unes & les autres ne ſont pas, ou n'ont pas été ce qu'elles ſont ou ce qu'elles ont été ; car un tel deſaveu ſeroit auſſi impie que ces paroles : » A la vérité Dieu cauſe ou per-
» met l'éxiſtence d'une telle choſe, &
» elle éxiſte en effet ; ou bien la relation
» qui eſt entre cet être & celui-là, eſt
» d'une telle nature, que l'un peut être
» également affirmé de l'autre. Ce ſont
» là deux vérités, je l'avoüe : mais à

(*b*) Ce que Hieroclès dit de ſes *Dieux mondains* eſt vrai à l'égard de chaque choſe : *C'eſt le devoir de ceux qui obéiſſent à la Loi divine... de croire qu'ils ſont ce qu'ils ont été.* Il y a quelque part dans le Livre *des Articles* *, quelque choſe de très-ſemblable à ceci, où il eſt dit, auſſi-bien que je puis m'en reſſouvenir, que celui qui adore un Ange, *comme étant ce qu'il eſt, un envoyé de Dieu*, n'eſt pas coupable d'idolatrie.

* C'eſt un Livre qui contient les Articles de Foi des Juifs, dont le Rabin Joſeph Albo eſt Auteur.

mon égard il n'en ſera pas ainſi ; je « ne veux pas le permettre, ni agir com- « me ſi cela étoit : les Loix de la nature « ſont mal faites ; je ne me ſoucie ni « d'elles, ni de leurs conſéquences : « quand il me plaira l'éxiſtence me ſera « non-éxiſtence. » Une déclaration auſſi ſacrilége que celle-là eſt renfermée dans chaque tranſgreſſion volontaire de la vérité.

4°. On ne peut nier que les choſes ſoient ce qu'elles ſont, par quelqu'exemple ou de quelque façon que ce ſoit, ſans contredire par-là les axiomes & les vérités éternelles ; & tels ſont ces axiomes : Tout être eſt ce qu'il eſt : Ce qui eſt fait ne peut n'être pas fait, & tels autres ſemblables. Si on conſidere donc ces vérités comme ayant toujours ſubſiſté dans l'Eſprit divin, Eſprit à qui elles ont toujours paru véritables, & qui ne différe point de Dieu même ; il en réſulte que nier ces vérités, c'eſt non-ſeulement agir en oppoſition de ſon gouvernement & de ſa ſouveraineté, mais encore de ſa nature (*a*) : action qui ne peut être

(*a*) *Le Dieu ſaint & béni eſt appellé vérité* dans *Raſch. Hhotmah* & ailleurs. St. Chryſoſtome conſacre à la définition de la vérité les.

qu'infiniment mauvaiſe, ſi on accorde que Dieu eſt très-parfait, & qu'il n'y a rien en lui que de très-bon.

Pardonnez ces façons imparfaites de parler de Dieu : vous comprendrez, j'eſpere, mieux ma penſée, quand je l'aurai renduë peut-être plus intelligible en m'exprimant ainſi. S'il y a des axiomes qui ſont, & qui ont toujours été eſſentiellement véritables, & que Dieu a éternellement connus comme tels (*a*); leur vérité ne peut être niée directement ni indirectement, ſans nier en même temps par là la vérité, ou, pour mieux dire, l'infaillibilité des connoiſſances divines.

5°. Traiter, de propos déliberé, les choſes comme étant ce qu'elles ne ſont pas, eſt la plus grande abſurdité poſſible : c'eſt mettre l'amertume pour la douceur, les ténébres pour la lumiére, ce qui eſt courbe pour ce qui eſt droit, &c. C'eſt renoncer à tout ſentiment de

termes que les Philoſophes appliquent à la Divinité : *La vérité eſt ce qui éxiſte réellement*, c'eſt-à-dire, par ſoi-même, ou indépendamment de tout autre.

(a) *La vérité eſt la compagne de Dieu*, Philon Juif.

vérité, renverſer toutes les ſciences, nier tout net l'éxiſtence de chaque choſe: rien ne peut être véritable, rien n'éxiſte, ſi les choſes ne ſont pas ce qu'elles ſont.

Parler à une planche, ou autrement la traiter comme ſi elle étoit un homme, ſeroit aſſurément une action regardée comme une grande abſurdité, ſi on ne la regardoit pas comme une folie (*a*). Pourquoi cela? Parce que c'eſt traiter une choſe comme étant ce qu'elle n'eſt pas. Et pourquoi l'abſurdité oppoſée, traiter un homme comme on feroit une planche (*b*); comme s'il n'avoit point

(*a*) *Prendre les troupeaux pour des hommes* eſt dans Sophocle le caractére d'Ajax, quand la tête lui eût tourné dans un accès de fureur. Un des plus extravagans éxemples de la monſtrueuſe folie de Caligula fut, qu'il traita ſon cheval *Incitatus*, comme s'il eût été un homme. Suétone *.

(*b*) Horace raiſonne de cette maniere: *Si quelqu'un ſe plaiſoit à prendre toujours dans ſon*

* L'épitaphe & le tombeau du chat qui ſont dans le jardin de l'Hôtel de Leſdiguiéres, à Paris, l'attachement de nos Dames pour leurs épagneuls, & celui des Gentilhommes pour leurs chiens de chaſſe & pour leurs chevaux, ne ſont pas, à mon avis, des folies guéres plus pardonnables.

de raiſon, ou s'il ne reſſentoit point les injures qu'il reſſent pourtant ; comme ſi la douleur n'étoit pas douleur à ſon égard, ou que la felicité ceſſât pour lui d'être félicité : pourquoi, dis-je, cette abſurdité ne ſeroit-elle pas tenuë pour auſſi mauvaiſe que la premiere ? Abſurdité cependant dont on voit ſouvent des éxemples dans les hommes cruels & injuſtes.

Enfin nier que les choſes ſoient ce qu'elles ſont, eſt une tranſgreſſion de la grande loi de notre nature, la loi de la raiſon ; car cette loi eſt néceſſairement combattuë par l'acte qui combat la vérité. Mais nous nous étendrons davantage ſur ce point dans un autre endroit.

On pourroit ajoûter ici beaucoup d'autres choſes touchant la nature aima-

carroſſe une brebis blanche ; s'il ſe plaiſoit à faire habiller cette brebis comme il feroit ſa propre fille, &c. *que d'abord le Préteur le déclare fou*, &c. *Si au contraire un homme fait des imprécations contre ſa fille*, s'il la maltraite *comme il feroit une brebis muette ; qu'on ſe garde bien de dire qu'il eſt dans ſon bon ſens.* Si c'eſt agir contre la vérité & contre la nature, que de traiter un agneau comme on feroit une fille, il eſt bien autant contre la vérité de traiter une fille comme ſi elle n'étoit qu'un agneau.

ble (a) & la force extraordinaire (b) de la vérité. S'il m'eſt permis de juger par ce que je reſſens au dedans de moi, la vérité ne peut être contredite, ſans que l'auteur de cette contradiction ne ſe faſſe une grande violence. On ne peut être ſeulement témoin du mépris qu'on en fait, ſans ſentir s'élever au dedans de ſoi un ſentiment plus violent qu'un ſimple déplaiſir : on en eſt révolté.

V. Prop. Ce qui a été dit des actes contradictoires à la vérité, peut être également dit de pluſieurs omiſſions & négligences d'agir ; c'eſt-à-dire, qu'on peut également nier par ces négligences, que des propoſitions véritables le ſoient réellement ; & alors, les omiſſions qui

(a) *Car le menſonge eſt par lui-même vicieux & blâmable, & la vérité eſt honnête & loüable*, dit Ariſtote. *Il y a quelque choſe qui ſe concilie notre cœur par ſa propre force, ſans nous éblouir par quelqu'intérêt, mais en nous attirant à elle par ſa dignité. Telles ſont la vertu, la ſcience & la vérité* : Ciceron. *La vérité eſt une choſe aimable.* C'eſt un des bons mots dits dans les feſtins recueillis par Plutarque.

(b) *O grande force de la vérité!* &c. Cicer. *Un homme de bien obſerve la vérité pour la vérité même*, Maimon.

produiſent cet effet, doivent être mauvaiſes par les raiſons alléguées dans la Propoſition précédente.

Aucun acte ne peut rien affirmer ou nier par rapport aux choſes auſquelles il ne ſe rapporte point; & en ce cas, la vérité ne peut être attaquée. Mais lorſque les actes ont avec les choſes de telles relations, qu'ils en déclarent ouvertement quelqu'une; cela étant ordinairement viſible, il n'eſt pas alors difficile de juger ſi la vérité en ſouffre, ou non. Pluſieurs choſes ne peuvent être faites ſans que la vérité ne ſoit par-là directement & poſitivement niée, & cette négation eſt alors palpable: mais les cas que produiſent les omiſſions ne ſont pas toujours ſi clairs ni ſi bien marqués; il n'eſt pas facile de connoître quand & à quel point la vérité eſt offenſée par ces omiſſions. On doit donc me permettre de m'étendre un peu plus ſur ce ſujet, quoique je me ſente obligé de laiſſer pluſieurs choſes au jugement & à la pénétration d'un chacun.

On peut dire en général, que quand une vérité eſt niée par un acte, l'omiſſion de cet acte ne peut nier aucune vérité; car une vérité ne peut être con-

traire à une autre vérité. (*a*) Quoiqu'il puiſſe y avoir, dans d'autres cas, des omiſſions qui n'ont aucune ſignification par rapport à la vérité ; il y a néanmoins quelques négligences ou refus d'agir, qui ſont manifeſtement incompatibles avec elle ; c'eſt-à-dire, manifeſtement contradictoires à quelque propoſition véritable.

Nous avons ci-devant ſuppoſé qu'A s'eſt engagé à ne point faire une certaine choſe, *&c.* Si au contraire il s'engageoit à préſent, par une promeſſe ſolemnelle, par ſerment, ou par quelqu'autre acte, à faire une autre choſe dans un tel temps, & qu'il omît volontairement (*b*) de la faire ; il ſe comporteroit comme s'il n'y avoit point eu de promeſſe ni d'engagement : ce qui vaudroit autant que de nier poſitivement qu'il y en auroit jamais eu ; & la vérité ſeroit autant contredite dans cet éxemple, que dans le premier.

Il y a de certaines fins auſquelles la nature des choſes & la vérité nous obli-

(a) *Pluſieurs choſes vrayes ne peuvent pas différer entr'elles*, Ciceron.

(b) *D'un oubli volontaire*, comme dit Ciceron.

gent de tendre ; & ſi nous manquons de le faire, notre omiſſion eſt contraire à la nature & à la vérité. Si un homme ne ſouhaite pas d'éviter les maux qui lui peuvent arriver ; s'il ne déſire pas d'être heureux, il nie à la fois que la nature en général, & que la nature & la définition de la félicité en particulier, ſoient ce qu'elles ſont (*a*). Et pour aller encore plus avant ; négliger volontairement les moyens qui conduiſent à cette fin, eſt la même choſe que d'omettre de ſe la propoſer ; & cela doit être également blâmé. Comme l'inaction d'un homme, qui ceſſe de ſe propoſer quelque fin, eſt ordinairement la cauſe qu'il ne fait aucun pas vers elle, & que cette omiſſion de s'avancer vers elle peut être regardée comme une eſpèce d'acte, pluſieurs omiſſions de cette eſpèce peuvent ſe mettre dans la catégorie des actes (*b*), & être ajoûtées à la Propoſition précédente.

(a) *Nous choiſiſſons toutes choſes, s'il faut ainſi dire, pour l'amour de toute autre que la félicité, car elle eſt la fin* * : Ariſtote.

(*b*) Dans le Droit civil, celui qui omet d'agir eſt cenſé agir. *Celui qui ne fait pas ce qu'il doit faire, ſemble faire contre ce qu'il fait.* Dig.

* Sçavoir, *des choſes humaines*, comme il dit un peu auparavant.

Il faut pourtant avoüer qu'il y a une difficulté touchant les moyens que nous devons employer pour notre propre conſervation, & pour notre félicité : cette difficulté conſiſte à connoître quels ſont ces moyens, & ce qu'ils ſont par rapport à chacun de nous ; car nos forces & nos occaſions ne ſont pas égales ; pluſieurs perſonnes ont à ſe roidir contre des deſavantages invincibles. Notre ignorance de la véritable nature des choſes, de leurs opérations, & de leurs effets dans un monde ſi déréglé & ſi plein de confuſion, jointe à l'ignorance de ce grand nombre d'incidens qui peuvent faciliter ou rompre nos meſures ; cette ignorance, dis-je, nous prive de la certitude que nous devrions avoir dans ces matiéres. Mais jugeons le mieux qu'il nous eſt poſſible ; faiſons de même ce que nous pouvons (*a*) : notre négligence ſeroit autrement une omiſſion de la nature de celles qui ſont compriſes dans notre Propoſition.

Il y a des omiſſions d'une autre eſpèce qui méritent d'être miſes au nombre de celles-là, parce qu'elles ſont ou to-

(a) *On peut arriver juſqu'à un certain degré, ſi on ne peut aller plus loin* : Horace.

tales, ou notoires, ou renduës conſidérables par l'addition de quelqu'autre circonſtance : je m'explique par des éxemples. Il eſt conſtant que je ne nierois point que les *Phéniſſes* * d'Euripide ne ſoient une très-excellente piéce de poëſie dramatique, ſimplement en ne la liſant pas : je ne nie pas non plus que le *Chihilminar* † ne ſoit un rare morceau d'antiquité, en ne l'allant pas voir. Mais ſi je ne liſois rien ayant le loiſir, la ſanté, & les autres moyens pour le faire ; ſi je ne faiſois aucune recherche pour polir mon eſprit, & pour acquérir les connoiſſances qui peuvent m'être utiles ; je nierois alors que mon eſprit & que la ſcience ſoient ce que l'un & l'autre ſont réellement. S'il ne paroît pas clairement à quelle étude particuliere cette recherche de la vérité doit engager un homme, préférablement à toute autre étude ; s'il ne paroît pas pendant quel eſpace de temps cette recherche l'obli-

* Tragédie d'Euripide, qui a ce titre.

† C'eſt un des plus beaux morceaux d'Architecture qui nous reſte de l'antiquité : ce ſont les ruines de ce fameux Palais de Perſepolis, auquel Alexandre, étant yvre, mit le feu, à la perſuaſion de la Courtiſane Thaïs.

gera à continuer ſes travaux, pour acquérir de nouvelles connoiſſances ; s'il ne paroît pas enfin quand la ceſſation de ſes travaux doit commencer à porter atteinte à la vérité, cet homme doit alors conſulter ſon propre génie, & les occaſions où il ſe trouve, & il doit porter de ſoi-même le plus équitable jugement dont ſon eſprit eſt capable (*a*). C'eſt un de ces cas que j'ai ci-devant dit n'être pas ſi clairement marqués.

Si je ne donne rien à un pauvre, à qui je ne ſuis pas particuliérement obligé de rien donner ; par cette omiſſion je ne nie pas plus qu'il eſt pauvre, que je nie qu'un homme a une barbe ſale en ne le raſant point ; qu'un autre eſt malpropre, en ne le lavant point ; ou qu'un troiſiéme eſt boiteux, en ne le chargeant point ſur mes épaules.

Nous devons alors conſidérer pluſieurs choſes, comme nous le ferons voir dans la Propoſition ſuivante. Je pourrois peut-être donner atteinte à la vérité, en faiſant cette aumône : cela ſup-

(*a*) *Vous apprendrez auſſi long-temps que vous voudrez ; & vous devez le vouloir auſſi long-temps que vous ne vous repentirez pas de vos progrès*, dit Ciceron à ſon fils.

posé, je ne puis lui en donner aucune en ne la faisant pas (*a*). Mais si je ne donnois jamais rien du tout aux pauvres, quoique je fusse en état de leur faire de temps en temps quelque charité, il est constant que je nierois alors, par mon omission, que la condition des pauvres & la mienne propre fussent ce qu'elles seroient ; & par-là, la vérité seroit offensée.

Si je ne disois pas mes priéres préciſément à une certaine heure, dans un certain endroit, dans une certaine situation ; il ne s'ensuivroit pas de-là que je niasse l'éxistence & la Providence de Dieu, & mon entiere dépendance de lui : il peut se faire au contraire que j'ai des raisons qui m'empêchent de prier particuliérement dans un tel temps, dans un tel lieu, dans une telle situation. Mais si je ne priois, si je n'adorois jamais Dieu, une omission si totale seroit équivalente à cette assertion : Dieu, qui gouverne le monde, ne doit point être adoré : assertion très-contraire à la vérité, supposé qu'il éxiste un tel Etre.

(a) *Aucune vertu n'est contraire à une autre vertu*, Sénèque.

De même une négligence générale & notoire, quoique non pas entiere, de ce devoir, permettez-moi de l'appeller ainſi *, favoriſe du moins ce menſonge, ſi elle ne l'affirme pas directement : car certainement, adorer Dieu de cette maniere, c'eſt-à-dire, rarement, n'eſt que l'adorer accidentellement ; adoration qui déclare que c'eſt un grand hazard, s'il eſt du tout adoré, & qui approche, autant qu'il eſt poſſible, d'une omiſſion univerſelle ; outre qu'un homme qui adoreroit Dieu ſi peu fréquemment, laiſſeroit appercevoir par-là un mépris ſi habituel de la Divinité, que ce ſeul mépris rendroit inutile & nul chaque acte religieux qu'il pourroit faire d'ailleurs.

Enfin, ſi je rencontre un homme dangereuſement bleſſé par quelqu'accident, couché par terre, ſeul, ſans ſecours, prêt à périr ; ou ſi je vois ſa maiſon en feu, & ſi perſonne n'eſt à portée de lui donner du ſecours, ou d'en appeller, je ne l'ai le point du tout, ſi dans cette extrémité je ne l'aide pas au plûtôt ; & en re-

(a) L'Auteur ne doutoit pas que ce ne fût réellement un devoir ; mais il ne veut pas l'appeller ainſi que quand il aura prouvé que c'en eſt un, ce qu'il fera dans la Section V.

fuſant de l'aider au plûtôt, ſelon mes forces, je nie que ſa condition en particulier, la nature humaine en général, ces déſirs même, & cette attente dont je ſens que je ſerois rempli dans de pareilles conjonctures; je nie, dis-je, que tout cela ſoit ce qu'il eſt *.

* Je demande pardon au Lecteur, ſi je l'interromps pour lui faire part d'une difficulté qui m'a été communiquée par un Sçavant, qui eſt d'ailleurs un grand admirateur du génie, de l'érudition, & de la maniere ſolide & nouvelle dont l'Auteur raiſonne dans tout cet Ouvrage. La perſonne dont je parle craint qu'il n'y ait une pétition de principe, ou du moins quelque vuide, dans le raiſonnement que l'Auteur fait ici; & il me paroît qu'il eſt très-difficile, s'il n'eſt pas impoſſible, de répondre à cette objection.

Je nie, dit Mr. * * * que mon omiſſion ait la ſignification que vous lui attribuez. Lorſque je refuſe l'aumône à un pauvre; lorſque je refuſe de ſecourir un homme tombé de cheval dans un bourbier; lorſque je refuſe d'éteindre le feu, qui va réduire mon voiſin en cendres; je ne nie pas que le premier de ces hommes ne ſoit pauvre: je nie ſeulement que je doive lui faire l'aumône; je nie que je doive retirer le ſecond du bourbier où il s'eſt enfoncé, &c.

Une preuve que je ne prétends pas nier l'état de ces hommes, c'eſt que je reconnois, de bouche, que le premier eſt pauvre, que le

VI. Prop. Pour juger ſainement de la nature d'une choſe, il faut non-ſeulement conſidérer ce que cette choſe eſt

ſecond va périr, que le troiſiéme va être brûlé. Si on veut me prouver que je dois les ſecourir, on doit le faire d'une autre maniere qu'en me diſant, que le premier eſt pauvre, que le ſecond eſt dans un bourbier, & que l'autre va être conſumé par les flammes. Ce devoir, dont je demande la preuve, eſt ce qui fondera *la différence morale* qui ſe trouve entre l'homme qui fait l'aumône à un pauvre, & celui qui ne la fait point; entre celui qui va au ſecours d'un homme qui eſt dans un bourbier, & celui qui n'y va point, *&c.* C'eſt ce devoir, fondement de la différence entre le bien & le mal moral, que l'Auteur ſuppoſe ſans le prouver. N'y a-t-il pas là une pétition de principe? N'y a-t-il pas du moins quelque vuide à remplir?

Mais ſi vous n'aſſiſtez pas ce pauvre, dira-t-on, vous n'agiſſez pas avec lui comme avec un pauvre; vous le traitez comme un homme qui n'a pas beſoin de votre ſecours. Je n'agis pas avec lui comme avec un pauvre que je dois aſſiſter, je l'avoüe; mais je n'agis pas avec lui comme avec un pauvre, c'eſt ce que je nie. Suit-il de ce que cet homme eſt pauvre, que c'eſt un pauvre qui doit être aſſiſté par moi? En ce cas j'avoüe qu'il y a une différence morale entre celui qui fait l'aumône, & celui qui ne la fait point. Mais c'eſt le vuide que je trouve dans le raiſonnement de l'Auteur: c'eſt du moins ce qui méritoit un plus grand éclairciſſement.

en elle-même, ou à quelqu'égards, mais encore ce qu'elle peut devenir, ſi on l'éxamine avec tous les autres rapports qui peuvent être niés par les faits & par la pratique ; & on doit renfermer toute la deſcription de la choſe qu'on éxamine, dans l'idée qu'on s'en forme.

On peut bien dire d'un homme qui s'enfuit, montant un cheval qu'il vient de voler, qu'il s'en ſert comme d'un cheval ; mais non pas comme d'un cheval appartenant à un homme, qui ne lui a pas donné la permiſſion de s'en ſervir comme il fait. Le voleur ne conſidere donc pas le cheval comme étant ce qu'il eſt, à moins qu'il ne joigne à l'idée du cheval l'idée de la relation que le cheval a avec ſon véritable maître. Mais il eſt peut-être inutile de conſidérer la couleur, la figure ou l'âge du cheval, parce que la fuite du voleur n'affirme ou ne nie rien par rapport à ces relations. Je dis ſeulement qu'il faut conſidérer toutes les propriétés, tous les rapports, toutes les circonſtances qui peuvent être contredites par la pratique * : car la choſe

* Cela veut dire en peu de mots, que lorſqu'on conſidere une choſe, il faut néceſ-

choſe en queſtion ne ſeroit autrement que très imparfaitement éxaminée † : & ſa nature & toutes ſes relations n'étant pas renfermées dans l'idée qu'on s'en formeroit, cette choſe ſeroit priſe, non pas pour ce qu'elle peut être en effet, mais comme étant ce qu'elle ſeroit à certains égards, tandis qu'à certains autres on la prendroit pour ce qu'elle n'eſt pas.

Suppoſons qu'un homme riche eſt volé & dépouillé dans un voyage. Ce ſeroit dans cette ſuppoſition commettre une ſeconde injuſtice & un ſecond vol, que de retrancher de ſon caractére, l'idée de ce qu'il eſt dans ces circonſtances, & de le conſiderer ſimplement comme un homme riche. Son parfait caractére eſt d'être un homme riche volé, & maltraité; & réellement alors un homme

ſairement l'examiner par rappott à toutes les relations qu'elle a avec le fait qui donne occaſion de la conſiderer, ſans qu'il ſoit néceſſaire d'y joindre les relations, qu'elle peut avoir avec des faits étrangers à celui qu'on éxamine.

† Il faut ajouter, pour éviter la contradiction, par rapport au fait particulier, dont il pourroit s'agir.

pauvre (*a*) & malheureux, quoique ucapable de payer dans la ſuite le ſecours qu'on lui pourroit prêter.

Deplus un homme doit, en donnant du ſecours à un autre, conſiderer auſſibien les circonſtances où il ſe trouve lui-même, que celles où ſe trouve la perſonne qu'il veut ſecourir (*b*). Si elles ne lui permettent pas de rien donner ; il ne nie pas par ſon omiſſion, que l'autre ſoit dans le beſoin, mais en donnant il contrediroit actuellement la vérité ; parce qu'il nieroit par là, que les circonſtances, où lui & ſa famille ſe trouvent, fuſſent ce qu'elles ſont ; & puiſque toutes les vérités s'accordent enſemble, comme je l'ai déja remarqué ; & qu'une choſe ne peut être véritable, qu'à proportion de la conformité qu'elle a avec une autre choſe qui

(*a*) *Pauvre dans ce même inſtant*, ſelon cette déciſion, dans un cas un peu ſemblable à celui-ci, qui ſe trouve dans le *Talm*, *Maſſ. Pe.*

(*b*) *Il faut avoir égard à l'un & à l'autre. Je donnerai aux pauvres, mais non pas juſqu'à me rendre pauvre moi-même*, Senèque. *Ayez une telle pitié d'autrui, qu'elle ne vous engage pas à devenir vous-mêmes l'objet de la pitié des autres*, Plaute.

l'eſt auſſi ; on ne peut pas avancer, quand les deux vérités ſont miſes dan tout le jour, où elles doivent être, afin que nous en puiſſions bien juger : on ne peut pas, dis-je, avancer, que la dernière vérité, qui a abſolument beſoin de ſecours, ait pourtant beſoin du ſecours de la premiére : ce ſeroit comme ſi on diſoit d'un homme qui a beſoin d'un guide, qu'il lui faut un guide aveugle, ou boiteux. En comparant ainſi les choſes, on peut fort bien connoître le rapport qu'elles ont entr'elles.

Le cas devient plus difficile, quand A, par exemple, s'eſt engagé par promeſſe, ou par quelque pacte, à aſſiſter B, quoiqu'il ſoit en même temps tenu d'avoir ſoin de ſes propres intérêts, de ceux de ſa famille, &c. & lorſqu'il ſe trouve hors d'état de faire efficacement l'un & l'autre. Que doit faire A ? J'avoue qu'il n'y a pas ici des vérités oppoſées, mais il y a des vérités dans chaque parti oppoſé. Je réponds à celà, que quoiqu'il ne puiſſe pas y avoir deux obligations incompatibles ; c'eſt-à-dire, quoiqu'A ne ſoit pas en même temps obligé de faire deux actes incompatibles ; ce qui ſeroit une impoſ-

ſibilité, il peut cependant s'élever de là une obligation, que nous appellerons mêlée. A devroit aſſiſter B, mais il le doit aſſiſter d'une maniere à ne pas s'oublier ſoi-même, ni ſa famille, &c. Il doit encore avoir égard à ſes intérêts, & à ceux de ſa famille, de maniére qu'il n'oublie point ſon engagement avec B, & agir auſſi honnêtement qu'il lui eſt poſſible. Il faudroit ici comparer avec beaucoup de ſoin les vérités qui ſe rencontrent dans chaque côté : & on doit toûjours ſous-entendre, dans de ſemblables cas, quelque exception, ou quelque reſtriction. Un homme ne peut pas promettre abſolument * : il peut ſeulement promettre, comme un homme qui tiendra ſa parole, en cas qu'il ne ſoit pas mis hors d'etat de la tenir par l'importance & par le poids des vérités, qui n'éxiſtent pas effectivement, quand il fait ſa promeſſe, mais qui peuvent éxiſter dans la ſuite.

Je pourrois inférer ici pluſieurs exemples de la maniere imparfaite de penſer

* C'eſt-à-dire, qu'il ne le doit pas. L'Auteur n'autoriſe pas par-là les reſtrictions mentales : la condition de faire une choſe, ſi on peut la faire en honneur & conſcience, eſt

†, qu'on rencontre dans les Auteurs ; mais je me borne à un ſeul, que je mettrai même à la marge. (*a*)

En un mot, afin que les choſes ſoient véritablement bien éxaminées, les perſonnes qui y ſont interreſſées, le temps, les lieux (*b*), les fins propoſées (*c*), & les effets qui en ſuivent naturellement, doivent être ajoûtés à cet éxamen.

(*a*) Jai cru ne devoir pas traduire ce paſſage de Sextus Empiricus.

(*b*) *Il y a des choſes, dont il faut conſiderer le temps, & les fins; & non pas la nature*, Cic. *Il faut conſiderer ce que le temps & les perſonnes éxigent*, le même.

(*c*) *Car vous ne dites pas que celui-là eſt diligent, qui paſſe la nuit à veiller un petit enfant*, Arrian. *Une perſonne ſe tient à côté du lit d'un de ſes amis qui eſt malade, nous l'en louons : mais s'il le fait pour en avoir l'héritage, c'eſt un vautour, qui attend un cadavre pour en faire ſa proie*, Senèque.

toûjours renfermée dans la promeſſe d'un honnête homme : il eſt même inutile de l'exprimer, puiſqu'un honnête homme n'acceptera de promeſſe que dans ce ſens.

† Penſer à moitié, ſelon l'énergie de l'expreſſion de l'original. L'Auteur entend par là la maniére de penſer de ceux qui n'alléguent que de foibles raiſons, lorſqu'ils en pourroient choiſir d'excellentes ; qui ne pren-

VII. Prop. Lorſqu'un acte eſt mauvais, ſon omiſſion eſt néceſſairement bonne; & lorſque l'omiſſion d'un acte eſt mauvaiſe, l'acte eſt conſéquemment bon; par la raiſon des contraires.

VIII. Prop. Une action moralement bonne, ou mauvaiſe, eſt par là même juſte, ou injuſte : car ce qui eſt injuſte, ne peût être bon; & ce qui eſt mauvais, ne peut être juſte.

IX. Prop. Tout acte d'un agent intelligent & libre, & toute omiſſion, qui détruiſent la vérité, c'eſt-à-dire, qui nient qu'une propoſition ſoit vraye, lorſqu'elle l'eſt pourtant; ou qui ſuppoſent qu'une choſe ſoit ce qu'elle n'eſt pas à quel égard que ce ſoit (*a*): cet acte, dis-je, & cette omiſſion eſt moralement mauvaiſe, dans quelque degré: l'omiſ-

(*a*) *Car ce n'eſt pas d'une ſeule maniére qu'on peut renier J. Chriſt*, St. Cryſoſt.

nent une expreſſion que dans un ſens borné, en négligeant de la prendre dans un ſens plus étendu, quoique celui-ci lui ſoit plus propre; qui tronquent un paſſage d'un Auteur, & lui font dire, dans le membre d'une période, le contraire de ce qu'il avance dans toute la période; qui jugent des choſes ſans connoiſſance de cauſe, ſans réflexion, &c.

ſion d'un tel acte & l'action oppoſée à l'omiſſion contraire à la vérité, ſont moralement bonnes : & quand une action peut être faite ou omiſe ſans combattre la vérité, cette action, dis-je, eſt indifférente *.

Je voudrois qu'on remarquât avec une attention particuliére, que lorſque je parle des actes incompatibles avec la vérité, je veux dire toute ſorte de vérités; toute ſorte de propoſitions véritables, ſoit touchant les matirees de ſpéculation, ſoit touchant celles de pratique. Je voudrois qu'on prit chaque choſe pour ce qu'elle eſt réellement (a).

Il peut auſſi être utile de ſe reſſouvenir, que j'ai ajoûté ces mots, *dans quelque degré* : car toutes les mauvaiſes actions ne ſont pas également mauvaiſes; ni toutes les bonnes actions ne ſont pas

(a) *La vérité eſt le plus excellent de tous les biens, & le menſonge le dernier degré de méchanceté*, St. Baſile.

(*) Si quelque chicaneur nioit, qu'il puiſſe y avoir d'action, qui faite ou obmiſe ne combatte point la vérité : que faudroit-il repliquer ?

également bonnes (*a*). Les vérités auxquelles ces actions ſe rapportent, peuvent quoiqu'également véritables embraſſer des matiéres d'une importance trés différente (*b*); ou, pour m'expliquer autrement, un plus grand nombre de vérités peut être contredit d'une façon, ou d'autre (*c*). Et alors les crimes, com-

(*a*) Malgré ce Paradoxe des Stoïciens, *que les vertus & les vices étoient la même choſe*, dans Cicér. Plutar. Diog. Laër. & pluſieurs autres. Paradoxe, qui peut être aiſément réfuté par leurs propres paroles, telles que les rapporte Ciceron : car ſi pécher, eſt la même choſe que de paſſer une ligne, c'eſt à dire, aller au-delà de cette ligne; donc s'éloigner davantage de cette ligne, c'eſt pécher davantage. Qui ne voit pas la fauſſeté de ce ſyſtême, *qu'un homme ne peut pas être plus vertueux qu'un autre homme vertueux; qu'il ne peut pas avoir plus de courage qu'un autre qui eſt courageux, & qu'il ne peut pas avoir plus de ſageſſe, qu'un autre qui eſt ſage; & ainſi des autres vertus*? C'eſt altérer & détruire les natures des choſes, que de ne mettre aucune différence *entre un crime, & une faute*, comme s'exprime S. Jérôme, ſuppoſé que la lettre à *Celantia* ſoit véritablement de lui.

(*b*) Sans doute ce ſage comptoit bien mal; qui comptoit ſelon Plutarque, que *s'il venoit à perdre de très grands biens, il ne croiroit perdre qu'une dragme.*

(*c*) C'eſt une vérité reconnue par Cicéron, *qu'en tuant un eſclave, qui n'a rien fait pour*

mis par cette contradiction, peuvent les uns auſſi-bien que les autres être appellés des crimes, mais non pas des crimes égaux (*a*.)

Si A vole un livre, qui appartient à B, qui lui plait, & qui lui eſt utile, il eſt conſtant qu'A ſe rend coupable d'un crime, en n'uſant pas de ce livre comme étant ce qu'il eſt; c'eſt-à-dire, comme étant le livre de B, qui en eſt le véritable propriétaire, & qui fait conſiſter ſon bonheur dans la poſſeſſion de ce livre. Mais ſi A dépouilloit B d'un gros bien, dont celui-ci ſeroit l'unique maître, cet A ſeroit coupable d'un crime bien plus énorme, Car ſi nous ſuppoſons que le livre vaut un ducat, & que le bien en vaut dix mille, la vérité, qui eſt contredite par le premier vol, l'eſt réellement dix mille fois par le ſecond: c'eſt la même choſe, que ſi le

mériter la mort, on ne péche qu'une fois: mais qu'on commet pluſieurs crimes en ôtant la vie à ſon pere, &c. *Ce crime en renferme une multitude d'autres*: &c.

(*a*) Ceci peut ſervir de réponſe à Chryſippe, & à ceux qui diſent, *qu'une vérité n'eſt pas plus qu'une autre vérité, ni un menſonge plus qu'un autre menſonge, ni une fraude plus qu'une autre fraude, ni un vice plus qu'un autre vice*, Diog. Laër.

vol d'un ducat étoit renouvellé dix mille fois. Si donc dix mille vols ſont plus nombreux, & s'ils ſont, mis enſemble, plus grands que ne l'eſt un ſeul de ces crimes: de même un, qui les comprendra tous les dix mille, doit certainement être plus grand, que celui qui n'en eſt que la dix-milliéme partie. De plus, quoique l'utilité & l'innocent plaiſir que B trouvoit dans la poſſeſſion de ſon livre, fuſſent un degré de bonheur; ce bonheur cependant étoit fort audeſſous de la félicité que lui procuroit la jouiſſance d'un bien, qui lui fourniſſoit avec abondance non ſeulement tout ce qui lui étoit néceſſaire pour la vie, mais encore toute ſorte de commodités & de recréations innocentes. B avoit la propriété d'un livre, qui lui procuroit un degré de bonheur; voilà la vérité contredite par le premier vol: B avoit la propriété d'un bien, qui lui procuroit un bonheur beaucoup plus conſidérable, que celui dont il jouiſſoit dans la poſſeſſion de ſon livre; voilà la vérité contredite par le ſecond vol: l'infracton dans le ſecond cas eſt donc à ce compte-là beaucoup ſupérieure à celle du premier. Enfin les vérités, con-

tredites par le vol de la premiére ſuppoſition, pourroient ſe borner à la ſeule perſonne de B *: celles qui le ſont par le vol de la ſeconde ſuppoſition ſe rapportent peut-être également à B, & à ſa famille, qui ſubſiſtoit peut-être, & qui devoit s'établir par le moyen de ce bien. Ces vérités peuvent outre cela être multipliées à proportion du nombre de tous les membres de cette famille, & de tous ceux qui en deſcendront. Ainſi les degrés de malice & d'énormité ſont proportionnés à l'importance & au nombre des vérités contredites (*a.*) J'ajoûterai ſeulement, que

(*a*) *Ceux à qui il a plû de dire que les péchés ſont égaux, ſouffrent eux-mêmes, s'ils diſent vrai, puiſque les ſens, l'expérience & notre intérêt, combattent ce ſentiment.* Horat.

* Je ne puis comprendre, pourquoi le vol d'un ducat auroit le privilége de ne point interreſſer les parens de B, & ſes deſcendans. Un ducat eſt, je l'avoue, un moindre objet des diviſions, & des fractions Arithmétiques: mais en eſt-il pour celà moins réel? Tous les deſcendans de B, juſques à la fin du monde, ne pourront-ils pas ſe plaindre d'avoir été lézés par le vol de la partie aliquote d'un ducat; quoiqu'à la vérité ils l'ayent été dix mille fois moins

la valeur des bonnes actions augmente d'un autre côté : du moins à proportion des degrés de la malice propre à leur omiſſion : & que ces bonnes actions ne peuvent pas être plus égales que ne ſont les omiſſions qui leur ſont oppoſées.

Mais revenons à notre principal ſujet, à ſcavoir, la différence qui eſt entre le bien & le mal moral. Il y a eu des perſonnes aſſez extravagantes pour nier abſolument, qu'il y ait de tels êtres moraux. Mais il conſte par ce que nous avons dit, qu'on n'eſt pas moins aſſûré de l'éxiſtence d'un bien & d'un mal moral, qu'on l'eſt de celle du vrai & du faux : & nous ſommes aſſûrés encore, qu'il y a entre ce bien & ce mal une différence auſſi naturelle, & auſſi immuable, que l'eſt celle qui ſe rencontre entre le vrai & le faux : cette différence étant la même dans le fonds (*a*)

que par l'enlevement de la partie aliquote de dix mille ducats ?

(*a*) C'eſt pourquoi ceux qui nioient qu'il y eût *ſelon la nature de bien, ou de mal*, avoient raiſon d'aller au plus court ; & de dire qu'il n'y avoit rien dans *la nature de vrai, ou de faux*. Sext. Emp. Diog. Laër.

D'autres reconnoiſſent à la vérité, qu'il y a réellement un bien & un mal moral ; mais il leur faut, diſent-ils, un modele *, ou une certaine marque, à laquelle ils puiſſent les reconnoître l'un & l'autre. Il y a d'autres perſonnes, qui prétendent avoir trouvé la régle, à laquelle toutes nos actions doivent s'accorder ; par le moyen de laquelle on peut les bien diſtinguer toutes, & à laquelle nous ſommes tenus de les rapporter (*a*). Mais ce qu'elles ont avancé eſt faux; ou il n'eſt pas aſſez bien fondé; ou il n'eſt pas aſſez à portée de notre entendement; ou il n'eſt pas aſſez clairement exprimé, ni aſſez certain (*b*); ou il peut enfin être réduit à ma régle dans tout ce qu'il a de vrai.

Ceux qui prétendent que rien n'eſt

(*a*) *De l'avis de tous les Philoſophes, tout ſe doit rapporter à elle, & elle à rien.* Cicéron.

(*b*) Il y avoit une telle incertitude, & une telle variété dans les opinions des anciens Philoſophes ſur la fin des actions bonnes ou mauvaiſes, que ſi Varron accuſe juſte, le nombre en pouvoit monter à 288. St. Aug.

* Κριτήριον eſt le mot employé dans l'original. Il a pluſieurs ſignifications ; mais dans le ſens qui fait le mieux à notre ſujet,

bon que ce qu'ils appellent *honnête* (*a*), n'impoſent de nom aux actions, que ſelon qu'elles ont, ou qu'elles n'ont pas cet *honnête* pour fin principale. Mais qu'ils nous expliquent après cela, ce que c'eſt que cet *honnête* (*b*). Il nous manque encore une autre régle pour connoître nos actions, & qui nous faſſe diſtinguer les honnêtes de celles qui ne le ſont pas.

Ceux qui font conſiſter le bien à ſuivre la nature (*c*), diſent la vérité, s'ils entendent par cette expreſſion, qu'il faille agir conformément aux natures des choſes : c'eſt-à-dire, traiter les choſes comme étant ce qu'elles ſont dans la na-

(*a*) *Ce qui eſt honnête doit être uniquement tenu pour bon.* Caton dans Ciceron.

(*b*) De dire que tout ce qui eſt loüable eſt honnête, ou telle autre choſe, c'eſt ne rien dire : car comment connoîtra-t-on ce qui eſt véritablement louable ?

(*c*) *Zenon a dit que cette fin étoit de vivre conformément à la nature : ce qui eſt vivre ſelon la vertu ; car c'eſt la nature qui nous pouſſe vers elle.* Diog. Laër.

il ſignifie ce que l'eſprit ſe propoſe, & ce qu'il ne perd pas de vûë en jugeant, & dont il fait comme l'objet ou la cauſe objective de ſes jugemens.

ture, & par rapport à la vérité : mais cela ne ſemble pas être leur penſée : s'ils veulent dire par là qu'un homme doit ſuivre le penchant de ſa propre nature (*a*) : cette nature, helas ! n'étant pas ſimplement raiſonnable ; mais l'homme ayant encore une partie de lui-même commune avec les brutes, ils lui donnent là un guide, qui à ce queje crains, le fera égarer ; puiſqu'il eſt vraiſemblable que la partie animale l'emportera ſur la raiſonnable. Tout au moins eſt-ce une maniére de parler fort libre.

Ceux qui font de la droite raiſon (*b*) la régle, par laquelle on doit juger de nos actions ; & qui les appellent licites

(*a*) *Vivre ſelon la nature de l'homme*, Cicer. Il eſt vrai qu'il ajoûte, *entiérement parfaite, & à laquelle il ne manque rien.* Mais ſi ces paroles n'ont aucun ſens, & ſi elles en ont un, il ne rendra pas la propoſition meilleure : car qu'eſt-ce que *cette nature entierement parfaite, & à laquelle il ne manque rien* ? Outre que la Religion morale ne conſiſte pas à ſuivre une nature déja parfaite ; mais par la pratique de la Religion nous tendons à perfectionner notre nature.

(*a*) Qui ſe ſont rendus fameux par-tout.

& illicites, bonnes ou mauvaiſes, ſelon qu'elles ſont conformes à cette loi, ou qu'elles s'en éloignent : ceux-là diſent quelque choſe de plus précis, & de plus particulier. C'eſt une vérité conſtante, que tout ce qui peut ſouffrir l'éxamen, & éviter la cenſure de la droite raiſon, eſt juſte; & tout ce qu'elle condamne, ne l'eſt pas. De plus, ſi on entend par droite raiſon, ce que nous découvrons en faiſant un droit uſage de nos facultés raiſonnables; cette raiſon n'eſt autre choſe que la vérité même : & ce que ces Auteurs diſent, eſt renfermé dans ce que j'ai dit. Mais leurs façons de s'énoncer ne ſont pas encore aſſez expreſſes (*a*): elles donnent lieu à tant de diſputes, & à tant de droites raiſons, qu'il eſt impoſſible de rien régler, tandis que chacun prétendra que ſa raiſon eſt la droite. Outre que ce que j'ai dit a encore une plus grande étenduë que ce

(*a*) *Au reſte, de définir les bonnes actions, celles qui ſont faites ſuivant la droite raiſon; & les mauvaiſes, au contraire, eſt bien en donner une vraie définition, mais elle ne ſuffit pas pour diſtinguer les actions les unes des autres*, Andr. Rh.

qu'ils disent; car nous ne devons pas seulement avoir un tendre & religieux égard aux verités, que nous découvrons par le secours du raisonnement; mais encore aux matiéres de fait, qui parviennent à notre connoissance par le moyen des sens. Nous devons considérer les choses comme étant ce qu'elles sont, de quelle maniére que nous venions à les connoître.

Ceux qui contens d'un éxamen court & superficiel, font venir la différence, qui-est entre le bien & le mal, du sens commun (*a*), & de certains principes (*b*) innés (*c*), posent leur systêmes sur un fondement bien fragile. Car il y a de très grandes raisons de soupçonner, qu'il n'y a point, comme ils le préten-

(*a*) *Chrysippe dit, qu'il y a deux marques certaines pour bien juger, la perception, & la présomption*, Diog. Laër. *Ce n'est pas seulement à connoître le juste & l'injuste, que la nature nous sert; mais encore à juger de toutes les choses honnêtes, ou honteuses.* Cicér.

(*b*) On les appelle communément *principes, loi*, ou *loix de la nature, les présomptions, les notions communes*, ou *naturelles*, &c.

(*c*) L'amas de ces principes pratiques ou l'habitude qui en nait, est, je pense, ce qu'on appelle Syndérèse.

dent, de ces maximes innées; mais que nous prenons pour elles les impreſſions de l'éducation *. Outre que ce qu'on

* L'ame a des maximes, ou des idées innées, & il eſt plus naturel de leur rapporter les notions générales du bien & du mal communes à tous les hommes, qu'à toute autre cauſe. En deux mots en voici la preuve.

Toute ame eſt immédiatement créée de Dieu; elle ne peut être créée que penſante, puiſqu'elle ne peut éxiſter ſans une penſée actuelle.

Non-ſeulement l'ame doit être créée penſante, mais elle doit encore recevoir le pouvoir de produire une ſeconde penſée; & ce pouvoir ne peut venir que de Dieu. Voilà donc la premiére penſée actuelle, & la puiſſance de produire une ſeconde penſée communiquée à tous les hommes par le Créateur.

Ce n'eſt pas aſſez, qu'elle ait reçû le pouvoir de produire une ſeconde penſée; il faut qu'elle reçoive encore de ſon Créateur le principe de penſer, pour tout le temps qu'il plaira à ce Créateur de la laiſſer ſubſiſter; ou bien elle reçoit à chaque penſée actuelle le pouvoir d'en produire une autre immédiatement après; ou bien Dieu même produit immédiatement par lui-même: & il a produit immédiatement par lui-même: & en ces deux derniers cas, il faut faire ſur ces penſées, le raiſonnement, que nous avons fait ſur la premiére penſée actuelle, que l'ame a dès qu'elle eſt créée.

Cette premiére penſée actuelle, ce pou-

appelle les ſentimens du genre humain, ne ſont ni ſi uniformes, ni ſi conſtans, pour que nous puiſſions fonder ſûrement ſur eux une diſtinction ſi importante (*a*).

(*a*) *Chaque homme prend ce qu'il a appris pour une loi de la Nature.* St. Jérôme.

voir de produire une ſeconde penſée, & ce principe de penſer pendant tout le temps que l'ame éxiſtera, doivent être les mêmes dans toutes les ames créées; parce qu'elles ſont l'ouvrage du même Etre : parce qu'elles ſont l'ouvrage du même Etre, travaillant à une ſeule fin, de la maniére la plus parfaite. Voilà donc dans nos ames des idées innées, & un principe inné d'en produire d'autres. Voilà dans nos ames les mêmes premiéres penſées, & le même principe. Voilà ces mêmes penſées & ce même principe de penſer, qui ſont premiérement en nous de la maniére la plus parfaite; & ſi cela eſt ainſi; n'eſt-il pas naturel, que les idées du bien & du mal, communes à tous les hommes, ſoient plûtôt les ſuites de cette premiére penſée, de ce premier principe bon, & également bon dans tous les hommes, infuſé dans nos ames par le même Créateur, & pour la même fin; que non pas l'effet des impreſſions de l'éducation ?

Bien plus : Je prétends prouver que cette éducation, dont les impreſſions peuvent, à ce qu'inſinue notre Auteur, être confonduës avec nos notions communes & innées : je prétends, dis-je, prouver que cette éducation même eſt l'enfant de cette premiére idée in-

Ceux qui ſoûtiennent qu'il n'y a rien de bon que le plaiſir, ou ce qu'ils appellent agréable, & qu'il n'y a rien de mauvais que la douleur (*b*) ; & qui ne

(*b*) Sous ce nom ces hommes délicats comprennent le travail. Lorſque dans Lucien on

née, & de ce principe, dont j'ai parlé. A cet effet je demande, ſi une éducation, dont les impreſſions peuvent être confonduës avec des notions communes à tous les hommes, telles que ſont les idées du bien & du mal, ne doit pas être elle-même commune à tous les hommes ? Oui ſans doute, me répondra-t-on. Si elle eſt commune à tous les hommes ; d'où eſt-ce que leurs ancêtres l'ont eux-mêmes tirée ? Des leçons de leur premier ancêtre. Ce premier ancêtre d'où l'avoit-il ? De cette premiére notion, de ce premier principe néceſſairement infuſé dans nos ames par l'Etre ſuprême dès le premier inſtant de leur création. Au reſte ceci ne fait rien au deſſein principal de l'Auteur. C'eſt la nature du bien & du mal, qu'il a en vûe d'expliquer ; & cette nature eſt toûjours la même ; ſoit que les idées du bien & du mal, ſoient produites immédiattement par les idées innées ; ſoit qu'elles viennent de ces mêmes idées par le moyen de l'éducation. Mais j'aime à rendre gloire à mes ſentimens particuliers, quand il n'en coute qu'une note.

diſtinguent les choſes, que par le penchant, qu'elles ont vers l'une, ou vers l'autre de ces paſſions (*a*), ne s'accordent point touchant ce en quoi le plaiſir conſiſte (*b*), ni touchant les moyens & les actions, qui nous en peuvent procurer de plus abondans, & de plus ſolides.

demande à Epicure, *Si le travail eſt un mal?* Il répond, *oui.* Mindyridès (Smindyridès, *qui*, ſelon Herodote, *étoit parvenu au plus haut point du luxe*) pouſſa ſi loin ſon averſion pour le travail, *que ſes épaules étoient accablées, même du travail d'autrui. Le même ayant vû un homme qui en fouiſſant la terre, levoit trop haut ſa bêche, ſe plaignit qu'il le rendoit las, & lui défendit de fouir en ſa préſence.* Senèque.

(*a*) *Ariſtippe rapporte à la volupté & à la douleur, tout ce qu'il faut ou éviter, ou ſuivre.* Cicér.

(*b*) *Je voudrois que vous donnaſſiez la définition de cette volupté, dont il s'agit uniquement.* Cicér. Les diſputes entre les Cyreniens, Epicure, & St. Jérôme, &c. ſont fort fameuſes. Elles tendoient à découvrir ſi notre principale fin devoit conſiſter *dans les plaiſirs du corps, ou dans ceux de l'eſprit, dans la volupté du mouvement, ou dans celle du repos; dans celle qui met notre nature en mouvement par les plaiſirs, ou dans celle qu'on reçoit par l'éloignement de la douleur.* Cic. Diogène Laër. & pluſieurs autres.

Tous ces articles ſont encore des queſtions à réſoudre; comme les hommes ont différens gouts & différens degrés de Philoſophie, la même choſe ne peut pas être agréable à tous. Si chaque acte particulier doit ſubir cette épreuve, ſa moralité ſera bien incertaine *, puiſque ſuivant ce principe, le même acte peut être d'une nature par rapport à l'un, ou d'une nature toute différente au ſentiment d'un autre. Outre qu'à moins qu'on n'y ajoûte quelque reſtriction, qui puiſſe ſervir de rempart à la vertu, les hommes ſe plongeront facilement dans une volupté groſſiére; comme on en a vû des exemples dans la plûpart des diſciples d'Epicure (*a*); malgré tous ſes

(*a*) *Epicure nie qu'on puiſſe vivre avec plaiſir, quand on vit ſans vertu.* Cicér. Mais leurs plaiſirs n'ont pas pour cela été toûjours ſemblables à ceux du jardin de *Gargettus*: & dans ce lieu-là même les plaiſirs ne paroiſſoient pas fort conformes à la vertu. Car non ſeulement Epicure eut ſa Leontium, ou comme il l'appelloit amoureuſement, ſon petit cœur Leontium, Λεοντάριον; mais encore *elle ſe proſtitua à tous les Epicuriens dans les jardins*,

* C'eſt la nature de la moralité, que l'Auteur entend; car il eſt toûjours aſſez certain, ſans cette épreuve, que cet acte ſera moralement bon, ou mauvais,

beaux diſcours de tempérance, de vertu, de tranquillité d'eſprit &c. Sans cette barriére la ſupériorité ſera uſurpée par ces appétits, qu'il eſt du devoir de chaque religion, de la naturelle ou de quelqu'autre, qu'il eſt, dis-je, de leur devoir de tenir en bride. Ainſi ces gens-là parlent à la vérité fort intelligiblement; mais ce qu'ils avancent eſt faux: car ce n'eſt pas toute ſorte de plaiſirs, mais les vrais plaiſirs; les plaiſirs qui forment ce bonheur, dont nous parlerons dans la ſuite; qu'on peut compter parmi les fins *, où doivent tendre les actions des gens de bien.

Celui (*a*) qui aprés avoir conſidéré les deux extrémités qu'on remarque dans la conduite des hommes, & qui

Athén. Et on rapporte qu'il dit dans ſon livre *de la Fin: Car je ne ſçai ce que je dois entendre par le bien, ſi on retranche les plaiſirs qu'on prend aux ſaveurs*, (*lévres*, Athén.) *comme auſſi les plaiſirs deffendus*, &c. voyez ceci plus au long dans Diogéne Laër.

(*a*) St Jérôme ſe ſert du pluriel, comme ſi c'étoit là l'opinion dominante de ſon ſiécle: *C'eſt le ſentiment des Philoſophes*, dit-il, *que les vertus médiocres ſont des excès de malice.*

* *Fines* ou bien *Ultima bonorum.*

en condamnant à la fois ce dont tout le monde convient généralement, fait conſiſter la vertu dans le milieu ; & ſemble en emprunter l'idée, de ſa ſituation (*a*) placée à une égale diſtance des deux extrémités oppoſées ; celui-là, dis-je, avoit ſeulement en vûe les vertus qui peuvent tomber dans quelque extrémité. Il faut pourtant avouer que tout ce qui penche vers une des extrémités en eſt d'autant plus injuſte & mauvais. Il faut avouer encore qu'une choſe, qui ſans pencher d'aucun côté partage également, ou preſque également, la diſtance qui eſt entre les deux extrémités oppoſées, doit être juſte. Il faut avouer enfin que cette idée nous fournit dans pluſieurs cas une régle excellente & d'un uſage très familier ; on ne peut cependant en faire dériver un grand nombre de nos obligations : à peine peut-on en faire

(*a*) *On péche dans l'excès, & on blâme le manquement, & on loüe le milieu. . . . . La vertu eſt donc une habitude volontaire, qui conſiſte dans le milieu, entre l'excès & le manquement.* Ariſtote, peut-être Pytagore, & après lui Platon, & pluſieurs autres, avoient une ſemblable penſée, quand ils diſoient, que *la vertu eſt une harmonie.* Diog. Laër.

faire venir toutes celles qui ſe rapportent aux vertus compriſes ſous le terme de modération. Il eſt même à l'égard de celles-là très difficile de diſcerner quel eſt préciſément le point du milieu (*a*). Ceſt ce à quoi l'Auteur même étoit ſenſible (*b*).

Son maître Platon avance une propoſition, que je ne lui diſputerai point. Il dit que la vertu conſiſte dans une reſſemblance à Dieu (*c*), auſſi parfaite

(*a*) Lorſqu'il dit, qu'il doit être pris *de la maniere que la droite raiſon l'aura établi* : ce milieu n'eſt pas prouvé par là. Voyez plus haut.

(*b*) *Car il n'eſt pas facile de définir comment, & contre qui, & pourquoi, & combien de temps on peut ſe mettre en colere.* Ariſt. C'eſt pourquoi le R. Albo pourroit avoir épargné ſa cenſure, quand il le blâme de s'exprimer trop généralement en diſant, *de la maniére qu'il faut, ſelon le temps qu'il faut, & dans le lieu qu'il faut*, ſans lui dire ce que ſont cette maniére, ce temps & ce lieu.

(*c*) Cet homme-là ne doit pas être négligé dit-il, qui s'efforce *de devenir juſte, & en s'attachant à la vertu d'être rendu ſemblable à Dieu, autant qu'un homme le peut.* Et dans un autre endroit : *Notre fuite de là eſt que nous tâchions autant qu'il eſt poſſible de reſſembler à Dieu.* St. Auguſtin ſemble être d'une même opinion avec lui lorſqu'il dit, que *l'Abrégé de la Religion eſt d'imiter ce qu'on adore.*

qu'il eſt en notre pouvoir de la rendre; & il appelle Dieu le grand, l'unique exemplaire de nos bonnes actions. Mais puiſqu'il ne nous dit pas en même temps comment, ou par quels moyens nous pouvons parvenir à cette reſſemblance; nous n'en ſommes pas beaucoup plus ſçavans à l'égard de la pratique : excepté que nous n'entendions par cette reſſemblance la pratique de la vérité, Dieu étant la vérité & ne faiſant jamais rien qui la contrediſe (*a*).

Je doute fort qu'aucun des autres fondemens, ſur leſquels la moralité de nos actes a, pour ainſi dire, été bâtie, ſoit plus ſolide que ceux dont je viens de faire mention. Mais ſi on fait conſiſter la raiſon formelle, c'eſt-à-dire, la nature diſtinctive du bien & du mal moral, dans la conformité entre les actes des hommes & la vérité des choſes, & entre la vérité des choſes & les actes des hommes, comme nous avons déja expliqué cette conformité; la diſtinction de ce bien & de ce mal paroit établie d'une maniére inconteſtable, intelligible, & praticable. Car chacun en-

(*a*) *Pytagore étant interrogé ce que les hommes faiſoient de ſemblable à la Divinité, il répondit que c'étoit quand ils diſent la vérité.*

tend parfaitement ce qu'on veut dire par propoſition véritable & choſe de fait : de ſorte qu'il lui ſera facile de comparer non-ſeulement les paroles, mais encore les actes avec ces propoſitions & ces choſes de fait, conformément à la connoiſſance qu'il en a. Peu d'attention & de génie ſuffira, pour interpréter les actions même, & pour découvrir ſi elles ſont conformes à la vérité, ou ſi elles ne le ſont pas (*a*).

X. Prop. S'il y a un bien & un mal moral, tel que nous les avons diſtingués ; il y a conſéquemment une Religion : & cette Religion peut être très proprement appellée naturelle. Par le mot de religion je n'entends autre choſe, qu'une obligation de faire ce qui ne doit pas être omis ; & de s'abſtenir de ce qui ne doit pas être fait : & dans le mot d'actes je renferme également ceux du corps & de l'eſprit. Il y a donc une religion, s'il y a des choſes, dont les unes doivent être faites, & dont les autres doivent être omiſes : or il paroît

(*c*) Il n'y a point certainement tant de difficulté à définir la nature de la moralité, comme Cicéron le ſuppoſe en diſant, *qu'afin que nous puiſſions bien raiſonner de nos devoirs, il faut y joindre la coûtume & la pratique.*

évidemment parce que nous avons dit touchant la moralité du bien & du mal, qu'il y a réellement de ces choſes ; parce que celles qu'il eſt mal d'omettre, & qui ſeroient par conſéquent bonnes & bien faites dans la ſuppoſition qu'on les fit, doivent être faites, comme il conſte par les termes mêmes: & parce que ſans contredit il ne faut pas faire celles qu'il ſeroit mal de faire, & qui renferment les abſurdités & les rébellions contre l'Etre ſuprême, dont nous avons parlé dans la IV. Prop. En un mot, puiſqu'il y a une religion, qui ſuit la diſtinction du bien & du mal moral; puiſque cette diſtinction eſt fondée ſur le rapport que les actions des hommes ont avec la vérité; puiſqu'aucune propoſition ne peut être véritable, ſi elle n'exprime pas les choſes comme elles ſont naturellement ; il faut par conſéquent qu'il y ait une religion fondée ſur la nature, & qui peut à ce compte-là être trés proprement & très véritablement appellée la religion de la nature, ou religion naturelle.

XI. Prop. La grande loi de cette religion, la loi naturelle, ou, comme nous verrons ci-après que nous devons l'appeller, la loi de l'Auteur de la natu-

re ordonne, que tout être intelligent, capable d'agir & libre, ſe comporte d'une maniére à ne point contredire la vérité par aucun de ſes actes, c'eſt-à-dire qu'il traite chaque choſe comme étant ce qu'elle eſt en effet (*a*).

Je ſçai qu'il n'y a rien à quoi on ne puiſſe faire quelque objection (*b*); mais je ſuis convaincu qu'on n'en peut former aucune contre ce que je viens d'avancer, à laquelle je ne puiſſe facilement répondre : car conſidérer une choſe comme étant différente de ce qu'elle eſt ; ou, ce qui revient au même, la conſidérer comme étant ce qu'elle n'eſt pas, eſt une abſurdité qui ne peut être défenduë : j'en vais donner un échantillon dans quelques éxemples. Suppoſons qu'un homme, qui n'auroit pas étu-

(*a*) Ce qu'il eſt dans la nature. *Selon que la choſe eſt*, pour me ſervir de l'expreſſion de Maim. Ainſi donc ce qui eſt dans Arrian eſt véritable : *La régle de la conduite de la vie, eſt de faire ce qui eſt conforme à la nature. Il faut en tout éxaminer & défendre ce qu'il peut y avoir de vrai dans une choſe.* Cic. Voilà réellement le chemin de la vérité.

(*b*) Parce qu'il n'y a à peine rien de ſi abſurde qui ne ſoit avancé par certaines perſonnes : *Que peut-on dire de celui qui a ſoutenu que la neige eſt noire?* &c. Lact.

dié cette matiere avec aſſez d'attention, s'émancipât dans ſa bonne humeur juſqu'à tenir à peu près ce diſcours : » Si » chaque choſe doit être traitée comme » étant ce qu'elle eſt, quelles belles conſéquences vont s'enſuivre de ce prin» cipe ?

» 1°. Traiter mon ennemi comme tel, » c'eſt le tuer, ou me venger le mieux » qu'il m'eſt poſſible.

» 2°. Traiter un créancier avare, ou » qui ne ſçait pas faire un bon uſage de » ſon argent, ou qui n'en a pas beſoin ; » le traiter, dis-je, comme tel, c'eſt ne » le point payer.

» 3°. Ces conſéquences vont encore » plus loin : car ſi j'ai beſoin d'argent, » & ſi j'en dérobe pour ſuppléer à mes » beſoins ; eſt-ce que je n'agis pas » conformément à la vérité ? à laquelle » mon omiſſion ne ſeroit-elle pas con» traire, ſuppoſé que je ne le fiſſe pas ?

» 4°. Suppoſé qu'une perſonne, qui » me paroît manifeſtement avoir le deſ» ſein d'en tuer une autre, ou de lui » faire beaucoup de mal en cas qu'elle » la rencontrât ; & ſuppoſé que cette » perſonne me demandât où ſeroit celle » qu'elle auroit deſſein de tuer, ne puis-

» je pas alors, pour ſauver la vie de » celle-ci, répondre à la premiere que je » n'en ſçai rien, quoique je le ſçache ?

» 5°. A ce compte-ci je ne puis dans » une boutade caſſer un verre, ni brûler » un livre, parce que pour les traiter » ſuivant ce qu'ils ſont, je devrois vui- » der l'un & lire l'autre.

La réponſe à la premiere de ces objections réſulte de ce que nous avons déja dit. Suppoſons à l'Auteur de l'objection, E ennemi d'O : ſi E n'étoit autre choſe que l'ennemi d'O, l'objection auroit quelque force ; mais puiſqu'E doit être conſideré comme quelque choſe de plus, on doit avoir autant d'égard aux autres relations d'E, qu'à celle qui lui attire la dénonciation d'ennemi d'O. Car, en premier lieu, E eſt homme, & comme tel, il a droit de prétendre qu'on uſe à ſon égard d'une humanité commune, quelle que puiſſe être cette humanité : ſi O la lui refuſe, il bleſſe la vérité dans un endroit très-ſenſible. O & E ſont, outre cela, compatriotes ; ils vivent ſous le même Gouvernement ; ils ſont ſujets aux mêmes Loix, qui ſont comme autant d'alliances publiques, qui réglent comment on doit ſe comporter

à l'égard d'autrui : à la faveur de ces Loix, E eſt éxempt des violences qu'un homme privé pourroit faire à ſa perſonne, à ſon bien, *&c.* O ne peut traiter E ſuivant ce que celui-ci eſt, à moins qu'il n'en agiſſe avec lui comme avec un homme qui eſt, par un conſentement public, ſous la protection de ces Loix. Si O ſe comporte d'une autre maniere, il nie l'éxiſtence de ces Loix & de ces contracts publics, dans leſquels, de façon ou d'autre, il eſt lui-même partie : négation très-contraire à la vérité. Outre qu'O devroit auſſi avoir égard à ce qu'il eſt lui-même : il eſt homme ; il eſt dans de telles & telles circonſtances ; il a renoncé à tous les droits qu'il pourroit avoir de prendre une vengeance privée de ſon ennemi : car voilà ſeulement la vengeance dont nous prétendons parler. Voici donc ce qui réſultera de la conformité qui doit être entre l'action & la vérité : on doit traiter E comme un compoſé d'homme, de compatriote ou d'ennemi ; puiſqu'E eſt tout cela ; c'eſt-à-dire, qu'O ne doit pourſuivre ſon adverſaire que ſelon les loix & les méthodes que toute la ſociété en général s'eſt engagée d'obſerver. On doit encore conſidérer pluſieurs choſes,

même touchant les pourſuites légales : car E peut ſe montrer ennemi d'O par des actions qui tombent ſous la connoiſſance des Loix, & dans des choſes importantes ou non. Si l'offenſe d'E eſt d'une nature à intéreſſer la ſûreté & le bonheur d'O, ou la ſûreté & le bonheur de ſa famille (*a*) ; ſon devoir, & la déférence qu'il doit avoir pour la vérité, l'engagent à avoir publiquement recours aux Loix ; à éxiger, par les voyes qu'elles preſcrivent, la punition d'E ; à en demander raiſon ; ou du moins à ſe faire donner, pour l'avenir, quelque ſûreté contre de pareilles offenſes. La raiſon de cela eſt, qu'en ne prenant pas ce parti, il nie que la nature & le ſentiment de la félicité ſoient ce qu'ils ſont ; il nie que les obligations, dans leſquelles il eſt peut-être par rapport à ſa famille, ſoient ce qu'elles ſont véritablement ; il nie qu'un méchant & dangereux ennemi ſoit un méchant & dangereux ennemi ; il nie enfin que les Loix, & la ſo-

(a) *Il faut être généreux en donnant, & il ne faut pas être cruel en demandant ce qui eſt dû. Il faut haïr les procès autant qu'il eſt permis, & peut-être plus qu'il n'eſt permis de les haïr. Il faut avoir ſoin de ſon propre bien, qu'il eſt mal de laiſſer diſſiper.* Cic.

ciété elle-même, ayent pour but le bien public, en allant audevant de l'injuſtice, en puniſſant le coupable, *&c.* but pourtant que les Loix & la ſociété ſe propoſent, comme nous le ferons voir quand nous éxaminerons cette matiere. Si l'inimitié d'E n'avoit éclaté que dans des bagatelles, ou ſi elle ſe bornoit à des cas moins conſidérables que ceux que je viens de ſuppoſer, on pourroit alors agir contradictoirement à la vérité, s'il faiſoit plus de dépenſe, ou s'il hazardoit plus dans la pourſuite qu'il feroit d'E, que ne valent dans le fonds les choſes qu'il auroit perdues, ou qu'il ſeroit en danger de perdre; s'il conſidéroit comme ſon grand ennemi un homme qui ne le ſeroit pourtant pas beaucoup, ou qui ne lui en auroit donné que de légeres marques; s'il refuſoit enfin d'avoir quelqu'indulgence pour ces petites fautes que la fragilité de la nature humaine doit nous porter à nous pardonner mutuellement, ſi nous voulons vivre enſemble. En dernier lieu, dans le cas dont les Loix ne prennent point connoiſſance, O auroit aſſez d'égard à la vérité & à la nature, s'il ſe contentoit de tenir un œil vigilant ſur les démar-

ches de ſon adverſaire ; s'il ſe contentoit de prendre les meſures les plus prudentes, & les plus compatibles avec ſon caractére d'homme privé, ſoit pour faire ceſſer la malice d'E, ſoit pour en prévenir les effets, ou en un mot, s'il ſe contentoit ſimplement de ne pas traiter E comme ſon ami (*a*) : car il ne pourroit, au reſte, le traiter comme ami ſans détruire la différence qui eſt naturellement entre les choſes, & ſans confondre la vérité avec le menſonge, quoiqu'en puiſſent dire certains hommes dans leurs ſaillies d'imagination.

Dans la ſeconde objection, le débiteur s'érige, s'il fait ce qu'il dit, en Juge de ſon créancier ; ce qu'il n'eſt pas. Il prononce contre lui une ſentence bien dure, en le jugeant indigne de rien poſſéder, ou du moins indigne de poſſéder plus de bien qu'il n'en a. En ſecond lieu, il s'attribue une choſe qui ne peut être véritable : il prétend ſçavoir parfaitement, non-ſeulement ce qu'eſt ſon créancier, & quelles ſont les circonſtances où il ſe trouve, mais encore

(a) *Inviter l'ami au feſtin, & laiſſer là l'ennemi.* Héſiode.

ce qu'il deviendra, & ce qu'elles deviendront à l'avenir. Celui qui eſt à préſent foible, prodigue, riche, *&c.* peut devenir le contraire de tout cela. Enfin, & c'eſt ici le point principal, il nie que l'argent appartienne à ſon créancier, comme il lui appartient réellement. Car il faut ſuppoſer que cet argent eſt dû à B ; autrement il ne ſeroit pas le créancier d'A : ſi l'argent eſt dû à B, ce B a droit ſur l'argent ; s'il a droit ſur cet argent, il s'enſuit que l'argent lui appartient de droit. Or, le débiteur A s'en ſert en le gardant, comme s'il étoit ſien ; ce qui eſt contraire à la vérité. Au reſte, le payement d'une ſomme dûë à B ne nie pas qu'A ne puiſſe penſer, en ſe liquidant, que B eſt un prodigue, *&c.* ſon action n'attaque pas non plus quelqu'autre vérité : cet acte n'ayant aucun rapport à cela, ſignifie ſimplement qu'A croit que la ſomme eſt dûë à B, & que B en eſt le véritable propriétaire. Voilà encore ce que cet acte ſignifie naturellement & eſſentiellement, puiſqu'A pourroit payer B, ſans avoir d'autre penſée que celle qui ſe rapporte à ſon payement ; mais il peut le payer ſans avoir celle-ci.

Réponſe à la troiſiéme objection. Agir conformément à la vérité, dans le ſens des paroles dans leſquelles l'objection eſt conçûë, n'eſt pas ce qui eſt requis par la régle que j'ai établie. Cette régle ordonne de ne contredire aucune vérité, par quelqu'acte que ce puiſſe être. Si je ne vole pas l'argent d'autrui, mon omiſſion de voler ne ſignifie pas que je n'ai point beſoin d'argent, ni elle ne nie pas quelqu'autre vérité ; mais l'action de le voler nie qu'il appartienne à celui à qui il appartient par ſuppoſition. La premiere omiſſion eſt ſimplement une eſpèce de ſilence qui ne nie rien : l'action oppoſée eſt une directe & criante aſſertion d'une fauſſeté. La premiere ne peut contredire aucune vérité, parce que la ſeconde le fait. Si un homme a beſoin d'argent ; s'il eſt réduit à ce beſoin par ſa prodigalité & par ſa folie, il ne peut avoir aucun prétexte pour faire payer à un autre cette folie & cette prodigalité. Nous ſuppoſerons donc qu'A. a beſoin d'argent ; qu'il en a beſoin pour ſe procurer les plus preſſantes néceſſités de la vie, & que ce beſoin eſt l'effet de pluſieurs malheurs qu'il n'a pû prévenir : dans cette ſuppoſition, qui donne à l'ob-

jection toute la force qu'elle peut recevoir, tout ce qu'il y a à dire, c'eſt qu'on peut trouver les moyens d'exprimer ce beſoin, & d'agir conformément à cet état ſans offenſer la vérité. A peut chercher à remédier à ſa néceſſité par un travail honnête, & par ſon induſtrie : il peut s'adreſſer en ſuppliant (*a*), & non pas en ennemi ni en voleur, à ceux qui ſont en état de le ſecourir. Si ſa néceſſité eſt très-preſſante, il peut s'ouvrir aux premieres perſonnes qu'il rencontre, que la vérité obligera de l'aſſiſter ſelon leur pouvoir : il peut, en un mot, prendre quelque parti que ce ſoit, excepté celui d'offenſer la vérité ; (*b*) ce qui eſt lui accorder un privilége d'une vaſte étendue, & qui lui ouvre bien des reſſources. Une conduite telle que nous venons de marquer, conviendroit à ſa condition préſente, & elle en ſeroit l'image la plus naturelle : mais il nieroit au contraire que cette condition fût ce qu'elle ſeroit réellement, s'il ſe comportoit d'une autre maniere. S'il n'y a abſolument d'au-

(a) *Il n'eſt pas honteux d'avoüer ſa pauvreté, mais il l'eſt de ne faire pas tous ſes efforts pour l'éviter.* Thucyd.

(b) *Le travail n'eſt pas un deshonneur.* Héſiod.

tre moyen dans le monde, par lequel il puiſſe ſe tirer d'affaire, que celui de violer la vérité, ce qui peut à peine arriver, il doit preſque regarder alors cette extrémité comme celle de ſa vie (*a*). La vérité conſervera toujours ſa nature, ſon caractére, ſa force, quelques ſoient les circonſtances où ſe peut trouver l'homme dont nous parlons. Je pourrois ajoûter ici pluſieurs autres choſes ; mais l'homme à qui on déroberoit cet argent reparoîtroit dans la Section VI. où nous prouverons qu'il a droit de ſe défendre ſoi-même, de défendre ſa famille, & de ne point ſouffrir que cet argent lui ſoit enlevé. Peut-être en a-t'il lui-même un beſoin egal, *&c.*

Réponſe à la 4me. objection. 1°. Il eſt conſtant qu'on ne doit pas contribuer volontairement à un meurtre, dequelque maniere que ce puiſſe être *. Tout homme qui a quelque part dans un tel

(a) *Il faut plûtôt ſouffrir ſon propre préjudice, que de rien enlever à autrui.* Cic. Selon Platon, un homme devroit choiſir de mourir *plûtôt que d'agir injuſtement.*

* L'Auteur en excepte expreſſément en un autre endroit, les voyes légales.

crime, péche contre pluſieurs vérités très-importantes. 2°. Vous n'êtes pas obligé de répondre à la queſtion d'un furieux : le ſilence, dans cette occaſion, ne contrediroit aucune vérité. 3°. Perſonne ne peut dire, à parler à la rigueur, où eſt une perſonne que nous ne voyons point † : vous pouvez donc dire avec vérité, que vous ignorez où eſt l'homme dont on s'informe. 4°. Si vous expoſiez votre vie à quelque danger, en ne découvrant point l'endroit où eſt cet homme, circonſtance la plus difficile qu'on puiſſe ſuppoſer dans l'objection ; ſi, dis-je, vous vous expoſiez au danger de perdre la vie, ce ſeroit alors comme ſi l'homme qu'on ſuppoſe s'enqué-

† A eſt portier de B, qui entre dans ſon cabinet : je ſuppoſe, au reſte, que ce cabinet eſt ſans autre ouverture que la porte par où B eſt entré ; qu'A le ſçait, & qu'il ne peut pas s'empêcher de voir quand ſon maître ſortira du cabinet. C demande à A s'il ſçait où eſt ſon maître ? Non, dit A. Mais ſçavez-vous, réplique C, ſi B eſt actuellement dans ſon cabinet ? A la rigueur je n'en ſçai rien, répond A. Je laiſſe au Lecteur à décider ſi A n'a pas, *à la rigueur*, dit un menſonge, quoiqu'il y eût une muraille, qui l'empêchât d'avoir ſa vûë fixée ſur ſon maître.

rir d'un autre dans le deſſein de le tuer, vous diſoit à vous-même : Je vous tue, ſi vous ne tuez pas un tel. Reſſouvenez-vous alors qu'il ne vous eſt pas permis de commettre un meurtre, & que vous devez vous tirer de ce péril, comme vous feriez des autres auſquels vous pourriez être expoſé ; comme ſi vous étiez, par éxemple, entre les mains de quelque bande de voleurs, d'aſſaſſins, *&c.* c'eſt-à-dire que vous devez vous en tirer le mieux que vous pouvez, ſans rien commettre de criminel. Quoiqu'une ſimple négation verbale de la vérité, j'entends par-là une négation qui ne produit pas néceſſairement quelque fait, comme les actions de rendre témoignage & de prononcer une ſentence, le font dans les cauſes judiciaires ; quoique, dis-je, une négation verbale ne ſoit pas égale à une négation faite par des faits ; quoiqu'un peu d'irrégularité dans le diſcours fût pardonnable alors, s'il peut jamais l'être ; quoique tous les péchés contre la vérité ne ſoient pas égaux, & que l'offenſe qu'on pourroit, dans le préſent cas, faire contr'elle pour le bien de tous ceux qu'on y ſuppoſe intéreſ-

ſés (*a*), ſeroit auſſi legére qu'elle puiſſe être : enfin, quoiqu'on pourroit regarder comme un furieux un homme qui ſeroit dans cet excès de rage, & qu'on pourroit lui parler, non pas comme à un homme ſimplement, mais comme à un homme furieux ; cependant la vérité eſt ſacrée (*b*), & il y a d'autres moyens de ſe tirer d'affaire en conſervant ſon innocence. On peut, par éxemple, avertir à temps l'homme qui eſt en danger, appeller du ſecours, ou prendre avantage de quelque favorable incident (*c*).

(a) *Un Médecin trompoit auſſi un malade de cette maniere* * .... *& il n'en étoit pas repris.* Max. Tyr.

* C'eſt-à-dire en mentant, comme cet Auteur le marque un peu auparavant.

(*b*) Saint Auguſtin répond négativement à cette queſtion : *Si quelqu'un s'enfuyoit vers vous*, & *que par un menſonge vous puiſſiez le délivrer de la mort, vous ne devez pas le faire.* Il conclut, que *les gens de bien ne doivent jamais mentir : qu'il eſt bien plus beau, qu'il eſt plus grand de dire, ni je ne le trahirai, ni je ne mentirai.*

(*c*) Dans ce cas, & dans des dangers auſſi preſſans, le monde eſt accoûtumé d'uſer d'une grande indulgence. *Ne croyez-vous donc pas qu'il ſoit honteux de mentir ? Non, ſi par le*

La cinquiéme objection ſemble ſe rapporter uniquement aux choſes inanimées, & inſinuer que ſi nous les traitions ſelon ce qu'elles ſont, nous ſerions ſujets à pluſieurs obligations frivoles, telles que ſont celles qui y ſont contenues. Je réponds que ſi le verre, qu'on a rapporté comme un éxemple, n'eſt autre choſe qu'un verre à boire, il conſte par les termes que de s'en ſervir conformément à ce qu'il eſt, c'eſt s'en ſervir pour boire quand on en a véritablement beſoin; & ſans doute on feroit mal de le caſſer de propos déliberé (*a*), car ce ſeroit le traiter comme s'il n'étoit utile à perſonne;

menſonge je puis conſerver ma vie. Soph. Ceux-là même qui diſent, que *celui qui profere une parole inutile tranſgreſſe un précepte affirmatif*; & que *par un précepte affirmatif on eſt obligé de dire la vérité, même dans le commerce du monde*; & que *celui qui ment commet une eſpèce d'idolatrie*; diſent auſſi que *pour mettre la paix il eſt permis de mentir*, dans le Livre *Chaſidim*, & dans pluſieurs autres. Et Aben Ezra dit d'Abraham, qu'*il repouſſa Abimelec par des paroles, forcé par la néceſſité de l'occaſion.* Enfin, pluſieurs ont permis, dans les cas deſeſperés, *de ſe ſervir du menſonge comme d'un poiſon.* Sext. Pythag.

(a) *Il eſt défendu .... de briſer ſes vaſes dans la colere*, dans le Livre *Chaſidim.*

ce qui répugne à la définition qu'on en donne. Mais s'il y a quelque raiſon pour caſſer le verre, il manque à ſa deſcription quelque choſe qui la déclare; comme ſi le verre étoit, par éxemple, empoiſonné, c'eſt le traiter conformément à ſa nouvelle & véritable deſcription, que de le caſſer. S'il vient outre cela, en le caſſant, quelque profit qui égale ou qui ſurpaſſe la perte qu'on feroit, il devient un verre dans une nouvelle circonſtance; & alors l'auteur de l'objection, qu'on ſuppoſe être le propriétaire du verre, ne s'en ſert, quand il le caſſe, que conformément à ce qu'eſt le verre, c'eſt-à-dire, un verre dont on tire du profit en le caſſant. Si par l'adjection de quelque nouvelle circonſtance il devient ſimplement inutile; s'il n'y a point de raiſon particuliere pour le caſſer; s'il n'y en a point qui l'empêche; la choſe devient alors indifférente, & elle eſt laiſſée à la liberté du propriétaire. Ce qui a été dit dans cette réponſe peut, en changeant ce qu'il faut changer, être appliqué à toutes les autres choſes de même eſpèce, aux livres, *&c.* Comme l'utilité & l'excellence de quelques livres les rendent dignes de l'immortalité, & mé-

ritent que nous emploïons tous nos ſoins pour les tranſmettre à la poſtérité (*a*) ; de même en déchirant & en brûlant un grand nombre d'autres livres, nous les traitons plus conformément à ce qu'ils ſont réellement, qu'en les conſervant & en les liſant. Je ſouhaite que vous ne penſiez pas que le nombre de ceux-ci, qui eſt déja aſſez conſidérable, ne ſoit pas encore augmenté par le mien.

Il n'eſt peut-être pas hors de propos de remarquer ici, que quoique tout acte contraire à la vérité ſoit mauvais dans toute ſorte de cas, cependant les degrés d'atrocité changent à proportion de l'importance des matieres ; & cette importance peut être ſi petite, qu'elle fait, pour ainſi dire, évanoüir le crime *, & qu'elle le réduit preſqu'à rien (*b*). à

(*a*) Qui ne déteſte le deſſein qu'avoit Caligula d'*abolir les vers d'Homere ?* &c. Suétone.

(*b*) Les Stoïciens étoient certainement trop ſcrupuleux, s'ils étoient dans le ſérieux quand ils aſſuroient que *la raiſon ne permet pas au ſage de remuer le doigt indifféremment*, ou *au hazard*. Clem. Alex. puiſque c'eſt, du moins pour l'ordinaire, une choſe parfaitement indifférente, comme je l'ai dit dans la IX. Prop.

* Ce n'eſt pas le crime qui change de nature ; c'eſt l'acte même, ſans que cela détruiſe

cela il faut ajoûter que les êtres inanimés ne ſont pas ſuſceptibles de mauvais traitemens, ſi on ſépare d'eux les rapports qu'ils ont avec les êtres vivans. Le verre à boire dont nous avons parlé ne pourroit pas être conſideré comme tel, s'il n'y avoit point d'animal capable de boire qui en réclamât la propriété, ou qui en fît uſage : rien ne peut être important à ce qui eſt privé de vie & de perception. Ainſi quand nous éxaminons la nature des choſes inanimées, nous devons les prendre pour ce qu'elles ſont par rapport aux êtres animés.

Nous répondrons bien-tôt à la derniere & à la plus conſidérable objection.

ce principe : *les natures des choſes ſont immuables.* Un exemple va mettre cette vérité dans ſon jour. A & B vont à la chaſſe : A croit de tirer ſur un homme ; il le fait réellement, & il en tue un. B croit de tirer ſur une bête fauve, il ſe trompe, il tue un homme. Ces deux actes ne ſont pas dans le fonds deux meurtres ; mais le défaut d'intention de B fait entierement évanoüir le crime, qui eſt dans l'action qu'A a faite de propos déliberé. L'acte du premier eſt le meurtre d'un homme qu'on avoit intention de tuer. Le ſecond eſt le meurtre d'un homme qu'on ne vouloit pas tuer ; ce qui en fait deux actes d'une nature entierement contraire.

Je dirai cependant ici, que ſi on ne peut parvenir à la connoiſſance de la vérité dans quelque cas particulier, & ſi on ne peut découvrir, après une diligente recherche, ce que les choſes ſont, ni comment elles ſont ; il ſera du moins vrai de dire alors, que la choſe éxaminée eſt douteuſe : or, agir conformément à cette vérité, c'eſt de n'être ni trop prompt à donner ſon opinion, ni trop obſtiné à la refuſer ; mais d'être modeſte, circonſpect, docile, & porté à prendre le plus ſûr parti. Cette conduite s'accorde véritablement à la nature du cas, & elle découvre ce qu'il eſt, un cas difficile & douteux. Pour ce qui regarde l'impuiſſance d'agir d'une maniere conforme à la vérité, cette impuiſſance, qu'on nous a objectée, ne peut être certainement connuë, juſqu'à ce qu'on en ait fait l'épreuve : ſi quelqu'un la fait, après avoir employé en vain toutes ſes forces, il peut ſe faire une application particuliere de la ſatisfaction dont je parlerai dans la Section IV.

SECTION II.

De la Félicité.

LA premiere choſe qui demande nos réflexions, immédiatement après avoir traité de la nature du bien & du mal moral, c'eſt la félicité. Elle eſt très-importante de ſa nature: elle favoriſe la cauſe de la vérité, & elle lui eſt dans le fonds ſi intimement unie, qu'on ne peut guéres bien les ſéparer. Nous ne pouvons témoigner notre ſoumiſſion à l'une des deux, ſans rendre en même temps nos hommages à l'autre. Il ne faut pas nier que la félicité ſoit ce qu'elle eſt véritablement: c'eſt par la pratique de la vérité que nous marchons vers une félicite véritable.

Non-ſeulement je vous ferai part, dans le petit nombre des Propoſitions ſuivantes, de l'idée que j'ai de la félicité, mais j'y joindrai encore quelques remarques. Quoiqu'elles ſoient peut-être inutiles en cet endroit, nous pourrons trouver dans la ſuite que nous n'avons

n'avons perdu notre temps ni notre peine, en les plaçant ici comme en paſſant. Quelques-unes de ces Remarques ſeroient appellées par les Sçavans, poriſmes * ou corollaires ; quelques autres ſeroient appellées ſcholies : telles qu'elles ſont je vous les envoye, dans le même deſordre qu'elles ſe ſont préſentées à mon eſprit.

I. Prop. Le plaiſir eſt une connoiſſance intérieure, & un ſecret ſentiment d'une choſe agréable : la douleur eſt une connoiſſance intérieure, & un ſecret ſentiment d'une choſe deſagréable. De même le ſentiment ſecret, & la connoiſſance intérieure d'une choſe agréable, ſont le plaiſir : le ſentiment ſecret, & la connoiſſance intérieure d'une choſe déſagréable, ſont la douleur. Car comme rien de ce qui eſt agréable ne nous peut,

* Proclus définit le poriſme un théorême, tiré par occaſion d'un autre théorême démontré. Au lieu de poriſme, on peut mettre porime, qui ſignifie un problême très-facile, qui ſert à réſoudre les plus difficiles. Corollaire, en Mathématique, eſt une vérité néceſſaire & évidente. Scholie eſt, en Géométrie, lorſqu'après avoir démontré une propoſition, on enſeigne la maniere de la démontrer d'une autre façon.

en même temps & comme tel, cauſer de la douleur, ni rien de ce qui eſt deſagréable ne nous peut plaire, comme il conſte par les termes ; de même une choſe agréable, par-là même qu'elle l'eſt, plaît néceſſairement ; & une choſe deſagréable doit cauſer quelque eſpèce de douleur.

Obeſerv. 1e. Le plaiſir & la douleur augmentent à proportion des perceptions, & du ſentiment intérieur de leurs ſujets, c'eſt-à-dire, des perſonnes qui les reſſentent ; car le ſentiment intérieur & la perception ne peuvent être ſéparés : comme je n'apperçois point ce que je ne ſens pas au-dedans de moi-même que j'apperçois ; de même je n'ai pas un ſentiment intérieur de ce que je n'apperçois pas, ou je n'ai pas ce ſentiment de plus ou de moins de choſes que j'apperçois. Puis donc que les degrés de plaiſir ou de douleur doivent répondre à la connoiſſance intérieure qu'en a la perſonne qui les reſſent, ils doivent pareillement répondre à la connoiſſance intérieure qu'en a la même perſonne.

Obſerv. 2e. Ce qui augmente la puiſſance d'appercevoir, rend celui qui apperçoit plus ſuſceptible de plaiſir ou de

douleur : c'eſt ici une conſéquence immédiate, & il eſt inutile de rien ajoûter là-deſſus, excepté que parmi les moyens qui relévent & qui augmentent, en pluſieurs cas, la perception & le ſentiment intérieur des choſes, la réflexion & la pratique de penſer ſont les principaux : comme je ne puis point avoir un ſentiment intérieur de ce que je n'apperçois point, de même je n'apperçois pas ce à quoi je ne fais point d'attention. Ce qui me fait ſentir, me fait auſſi réfléchir : chaque éxemple de ſentiment intérieur & de perception eſt donc ſuivi d'une réflexion ; & plus les perceptions ſont nombreuſes, plus les réflexions le ſont auſſi ; & plus les réflexions ſont fréquentes & ſérieuſes, plus le ſentiment intérieur eſt vif, & la perception forte. On peut ajoûter encore, que toutes les perceptions ſont produites dans le temps. Or le temps s'évanoüit, diviſé en moment : il ne peut donc y avoir qu'un moment préſent à la fois ; ainſi une perception actuelle, conſidérée ſans aucune relation au paſſé ni à l'avenir, peut être regardée comme momentanée. Celui qui a cette perception apperçoit comme s'il n'avoit jamais rien apperçû, & com-

me s'il ne devoit jamais rien appercevoir à l'avenir. Mais il ſe fait dans la réflexion une répétition du paſſé, & une anticipation de l'avenir : il y a une eſpèce d'union de cet avenir & de ce paſſé, joints par l'attention aux perceptions actuelles & momentanées. Ajoûtons à cela que nous éxerçons, par la réflexion, notre capacité d'appercevoir les objets ; & cet éxercice augmente & étend, pour ainſi dire, cette capacité juſqu'à un certain degré. Enfin, non-ſeulement la réflexion unit les inſtans paſſés & futurs à ceux qui ſont préſens, mais elle ſemble encore multiplier ceux-ci pendant leur durée : car le temps eſt auſſi capable que l'eſpace d'une diviſion indéterminée. La diviſion des parties du temps eſt proportionnée à la fineſſe & à la délicateſſe de la réflexion ; & tandis que l'eſprit conſidére les parties d'un moment comme autant de momens diſtincts & ſéparés, le temps en eſt en effet d'autant plus long ; & cela eſt confirmé par l'expérience *.

* Je ne ſçai à quelle expérience l'Auteur fait alluſion. Il y a une expérience par laquelle il conſte que la réflexion ſemble abréger plûtôt les momens, que les multiplier, quoi-

Obſerv. 3e. Les cauſes du plaiſir & de la douleur ſont deux choſes relatives ; & pour connoître au juſte l'effet qu'elles ont ſur un homme, il faut les comparer aux degrés de pereeption que cet homme en a. Si la perception d'un homme eſt égale à celle d'un autre, ce qu'ils apperçoivent doit être égal, s'il eſt de la même nature, & s'il agit ſur eux avec une force égale. La même choſe doit arriver quand les forces des cauſes efficientes, & les degrés de perception dans le

qu'elle ne faſſe réellement ni l'un ni l'autre. Un homme enſeveli dans la méditation prend les heures pour des quarts d'heure ; tandis que celui qui ne l'eſt point, prend les heures pour des demi-journées ; & la réflexion ſemble, à ce compte-là, abréger les momens. Mais à l'idée de multiplication on n'a qu'à ſubſtituer celle de diviſion, & l'expreſſion ſera entiérement juſte. L'homme acquiert, par l'habitude de méditer, la facilité de développer ſes penſées avec une vîteſſe incompréhenſible : comme un homme, par éxemple, qui s'eſt longtemps éxercé à joüer du violon, joüera dans un ſeul mouvement un grand nombre de notes, & il les joüera comme il faut ; au lieu qu'un autre, ſans cette pratique, peut à peine en bien joüer une ſeule. Mais la diviſion ſubtile de ces notes n'eſt point une multiplication de momens ; elle n'en eſt que la diviſion.

ſujet, ſont réciproques. Cela ne paroiſſant pas être conſidéré dans le monde avec aſſez d'attention, doit être par-là même conſidéré ici avec un ſoin particulier. Si la cauſe du plaiſir ou de la douleur n'agiſſoit ſur A qu'à demi de ce qu'elle agit ſur B; ſi cependant la puiſſance d'appercevoir étoit dans B au double meilleure que celle d'A, le total de leurs plaiſirs & de leurs peines ſeroit égal. Ces plaiſirs & ces peines ſont inégales dans d'autres cas : comme, ſi la cauſe de la douleur agiſſoit ſur C avec la même force avec laquelle elle agit ſur D, ſi C cependant n'avoit que deux degrés de perception, & D en avoit trois, la douleur de D ſeroit de moitié plus vive que celle de C, parce que D appercevroit, & ſentiroit plus de moitié les actes & les impreſſions qui cauſent ſa douleur. Si la cauſe de cette douleur agiſſoit ſur D avec deux fois autant de force qu'elle agit ſur C, la douleur de C comparée à celle de D ſeroit de deux à ſix degrés, c'eſt-à-dire que la douleur de C ſeroit à l'égard de celle de D ce qu'eſt un degré de force multiplié par deux degrés de perception, à l'égard de deux degrés de force multipliés par trois

degrés de perception ; & ainſi du reſte.

Obſerv. 4e. L'eſtimation du bonheur & des plaiſirs des hommes doit être réglée, parce que ce bonheur & ces plaiſirs ſont à l'égard des perſonnes qui les reſſentent, ou à proportion des penſées & du ſentiment que ces perſonnes en ont : cette eſtimation ne doit pas être réglée par la valeur, qui peut leur être adjugée par d'autres hommes qui n'ont pas le droit d'en juger ; qui ne peuvent ſçavoir au juſte ce que ſont ces plaiſirs & ce bonheur ; qui ſe ſervent de régles différentes pour en porter leur jugement ; qui ont moins de ſentiment ; qui ſe trouvent dans des diſpoſitions différentes (*a*) ; que le crime enfin a remplis de partialité pour eux-mêmes. Ce Prince, qui en raviſſant à un pauvre homme ſa ſeule, ſa chere brebis, quoiqu'il eût lui-même un grand nombre de troupeaux, auroit compté que la perte de cette brebis n'étoit pas plus conſidérable au pauvre, que la perte qu'il auroit pû faire d'une de ſes propres brebis ; ce Prince là auroit certainement fait une grande faute

(a) *Si vous êtes ici, & que vous penſiez ailleurs* : Terence.

d'Arithmétique morale, & il auroit bien peu entendu la doctrine des proportions. Le bonheur de chacun eſt un bien qui lui appartient en propre ; & la perte qu'il en fait eſt proportionnée aux degrés de ſa perception, & à ſa maniere de s'accommoder à ſes beſoins & à ſon état (*a*).

Obſerv. 5e. A quel point les Princes, les Légiſlateurs, les Juges, les Jurés *, & les Maîtres même ne devroient-ils pas être judicieux & prudens ? Ils ne devroient pas tant conſidérer ce que peuvent ſouffrir des criminels robuſtes, obſtinés, endurcis, que ce que peuvent ſouffrir ceux d'une conſtitution plus foible, ou du moins ceux qui ſont ſenſiblement touchés de leur état, ſi cela peut être découvert. Je veux dire que ces Juges, *&c.* devroient bien peſer la nature du châtiment que chaque criminel

(*a*) *Il n'appartient pas aux hommes de définir quel eſt le bonheur ſuprême d'un homme, puiſque chacun juge de la proſpérité d'une maniere différente, & ſelon ſon propre génie* : Pline.

* Juré eſt, en Angleterre, un certain nombre de perſonnes aſſemblées pour décider un cas, dans les matieres criminelles, ou pour rendre quelque jugement.

mérite. Il eſt conſtant qu'ils ne ſont pas tous de la premiere eſpèce, & ils ne devroient pas par conſéquent être punis comme s'ils l'étoient. Pluſieurs s'engagent, ſans ſçavoir comment, dans des crimes qui leur attirent des châtimens publics : d'autres y ſont entraînés par la néceſſité, par la force de la tentation & du déſeſpoir, par la vertu élaſtique des eſprits, par une ſubite ſaillie de colere, par l'ignorance des Loix, par le défaut d'une bonne éducation, ou par quelqu'infirmité & propenſion naturelle ; quelques-uns enfin ſont opprimés, quoiqu'innocens dans le fonds, par l'iniquité ou par l'erreur des Juges, des témoins & des Jurés, ou peut-être par le zéle d'une faction, à laquelle leur bon ſens & leur probité les ont empêché de ſe joindre. Quelle différence ne doit-on pas mettre entre le ſupplice d'un pauvre malheureux, ſenſible à ſon infortune, qui ſe repent de ſon crime, & qui donneroit volontiers le monde entier, s'il l'avoit à ſa diſpoſition, pour s'arracher des bras de la Juſtice ; & entre celui d'un inſolent ſcélérat vieilli dans le crime ; entre les craintes, les larmes, les évanouïſſemens du premier, & les li-

queurs que celui-ci boit abondamment, ſon indifférence & ſes juremens ; en un mot, entre un bon naturel & un cœur de rocher ?

Obſerv. 6e. En général chacun devroit être fort ſoigneux & fort circonſpect dans les matiéres qui intéreſſent les autres : on peut ſans cela tomber dans des inconvéniens qu'on ignore ſoi-même, puiſque perſonne ne peut juger par ſoi-même, ni de quelqu'autre façon que ce ſoit, comment les autres ſont diſpoſés.

Obſerv. 7e. Il ne peut y avoir une diſtribution égale de peines & de récompenſes établie par les Loix humaines (*a*) : une raiſon, entr'autres, eſt que la même choſe eſt rarement à l'égard de deux différentes perſonnes une récompenſe & une punition égale.

Obſerv. 8e. Les ſouffrances des bêtes brutes ne ſont pas comme les ſouffrances des hommes ; elles n'ont que des perceptions momentanées, ſans réfléchir

(*a*) Il n'eſt pas poſſible, ſelon les expreſſions d'Albo, de *rendre équitablement à chacun la juſtice ſelon ſes voyes, ni d'eſtimer les peines avec meſure & avec poids*, &c.

ſur le preſent, ſur le paſſé, ſur les cauſes, les circonſtances (*a*), &c.

Le temps & la vie, ſans la réflexion, ſont les plus proches voiſins du néant, qui n'a ni temps ni vie (*b*) : c'eſt pourquoi tuer une bête, c'eſt la priver d'une vie ou d'un réſidu de temps, qui eſt égal ou preſqu'égal au néant : on peut, au reſte, appliquer plus particulierement ceci à certains animaux, qu'à d'autres. Tout le ſoin qu'on doit prendre à l'égard des bêtes, eſt de ne les tuer pas ſans néceſſité ; de ne les laiſſer ſouffrir qu'auſſi peu de momens qu'il eſt poſſible (*c*), &

(a) *Il y a principalement cette différence entre l'homme & la bête, que celle-ci s'accommode ſeulement à ce qui lui eſt préſent, ayant très-peu de ſentiment du paſſé ou de l'avenir* : Ciceron. *Nous ſommes également tourmentés par l'avenir & par le paſſé : car la mémoire nous rappelle le tourment que cauſe la crainte, & la prévoyance l'anticipe. Perſonne n'eſt rendu miſérable par le ſeul préſent* : Séneque.

(b) *Le temps préſent eſt fort court ; & il l'eſt à un tel degré, qu'il ne paroît être rien à pluſieurs*, &c. Séneque. *Car lorſqu'il ne ſe fait d'autre changement en nous que par rapport à l'eſprit, ou lorſqu'il s'en fait ſans que nous nous en appercevions, il nous ſemble qu'il ne s'eſt point écoulé de temps* : Ariſtote.

(c) *Le Nom* * *ne veut pas qu'une bête meure*

* C'eſt-à-dire, *Dieu*.

de ne faire languir aucun de leurs petits. Voilà tout ce que nous avions à dire ici en paſſant.

II. Prop. La douleur conſidérée en elle-même eſt un mal, & le plaiſir eſt de même un bien réel : je prends ceci pour une demande *, qu'on m'accordera ſans difficulté.

III. Prop. De l'idée générale du bien & du mal, il ſuit que le plaiſir eſt déſirable en lui-même, & que le mal eſt à éviter. Ce que je dis ici ſe rapporte principalement au pur plaiſir & à la pure douleur, c'eſt-à-dire, abſtracts † de toute circonſtance, effet, *&c.* Mais parce qu'il y a quelques circonſtances, *&c.* qui adhérent généralement au plaiſir & à la douleur, & qu'elles entrent ſi avant

inutilement, &c. Aben. Ez. *Celui qui fait du mal à une bête ſans ſujet .... viendra en jugement* : dans le Livre *Chaſid.*

* Demande eſt une propoſition ſi claire, qu'on ne peut s'empêcher de l'accorder, ſans qu'il ſoit beſoin d'en montrer la preuve.

† L'Académie dit indifféremment *abſtract*, ou *abſtrait* ; mais ce qui m'a déterminé à choiſir le premier, quoiqu'il ſoit un peu rude, eſt qu'il n'a que ce ſens-là, & que le ſecond auroit fait un double ſens.

dans la nature, qu'à moins qu'on ne les renferme dans la même idée, on ne peut ſe repreſenter tout le véritable caractére de ces deux paſſions, & qu'on ne peut ſans cela ſçavoir en quoi conſiſte la félicité, je vais paſſer à d'autres Propoſitions qui ſe rapportent à la même matiere.

IV. Prop. Le plaiſir comparé avec la douleur peut être ou égal, ou plus grand, ou moindre : de même les plaiſirs peuvent être comparés avec les plaiſirs (*a*), & les peines avec les peines. La raiſon de cela eſt, que tous les momens de plaiſir doivent avoir quelque rapport, & être dans quelque proportion avec tous les momens de douleur : tous les degrés de plaiſir doivent auſſi

(*a*) Les ſaillies de ceux qui aſſurent qu'*une volupté ne différe pas d'une autre volupté, & qu'il n'y a rien d'agréable* ; qui diſent même *qu'il n'y a naturellement rien d'agréable ou de deſagréable*, ſelon Diogéne Laërce ; ne peuvent certainement faire aucune impreſſion ſur les perſonnes de bon ſens : ni ce que diſent les Stoiciens dans Plutarque, *que le bien ne s'augmente point par la longueur du temps*, &c. Comme ſi un ſiécle n'étoit qu'un moment ; conſéquemment le bonheur d'un ſiécle plus que celui d'un moment.

être proportionnés à tous les degrés de douleur : enfin, tous les degrés d'un plaisir particulier, & d'une peine particuliere, doivent avoir de la proportion avec un autre plaisir particulier, & une autre peine particuliere : de sorte que si les degrés d'action, pour ainsi dire, de ces deux passions sont multipliés par ceux de la durée, il faut encore qu'il y ait de la proportion entre le produit de ces degrés d'action, & les momens de leur durée *.

* Il faut nécessairement donner une idée de la comparaison que l'Auteur fait des degrés de plaisir & de douleur, avec les nombres ; parce que ceci fera entrer plus facilement le Lecteur dans les plus abstraites propositions de cette Section, où l'Auteur fait une perpétuelle allusion à l'Arithmétique.

24. Degrés de plaisir étant soustraits par 24. degrés de douleur, il reste zéro de plaisir.

Une douleur, qui dure douze heures, par exemple, est égale à une autre douleur qui ne dure qu'une heure, si la premiere agit avec douze fois plus de force.

24. Degrés de douleur.
12. Degrés de plaisir.

Il reste 12. degrés de douleur.

Un homme qui auroit ces 24. degrés de douleur, & ces 24. degrés de plaisir, est mal-

La vérité de cette Propoſition eſt miſe hors de doute par la conduite ordinaire de tous les hommes, quoiqu'ils puiſſent, les uns plus, les autres moins, ſe tromper, & trahir leurs propres intérêts. Car quelle eſt la fin de tout cet embarras d'affaires ? Où tendent tous ces travaux, & toutes ces fatigues, ſi ce n'eſt à ſe procurer les avantages que les hommes s'imaginent excéder toutes leurs peines ? A quoi bon ces abſtinences & ces abnégations d'eux-mêmes, s'ils ne penſent pas que quelques plaiſirs ſont au-deſſous des peines, dont ils ſeront ſuivis ? Les divers genres de vie que les hommes embraſſent ne montrent-ils pas que quelques hommes préférent une certaine eſ-

heureux de douze degrés de malheur, ſelon le raiſonnement de notre Auteur.

24. Degrés de douleur.
24. Degrés de plaiſir.

Il reſte 0 degrés de douleur.

Dans ce cas-là, dit notre Auteur, un homme ne ſeroit ni heureux ni malheureux, parce que ſes douleurs ſeroient compenſées par ſes plaiſirs.

34. Degrés de plaiſir.
24. Degrés de douleur.

Il reſte 10. degrés de plaiſir.

pèce de plaiſirs à d'autres, & qu'il choiſiſſent de ſouffrir quelques peines particuliéres préférablement à toutes les autres ? Nous ne pouvons nous empêcher de ſentir, au-dedans de nous-mêmes, de l'indifférence pour pluſieurs choſes : nous ne nous ſoucions, ni de prendre la peine qu'elles cauſent, pour recueillir enſuite le plaiſir qui les ſuit, ni de perdre ce plaiſir, pourvû que nous évitions la peine qu'il nous coûteroit.

V. Propoſ. Lorſque les plaiſirs ſont égaux aux peines, ils ſe détruiſent mutuellement les uns les autres *: car neuf degrés de plaiſir moins neuf degrés de

Or en ce cas, l'homme qui a les degrés de plaiſir & de douleur ſuppoſés dans la régle, eſt heureux de dix degrés de bonheur ; & ces dix degrés de bonheur reſtant de la ſomme totale, lorſque la ſouſtraction des degrés de malheur eſt faite, ſont appellés dans la ſuite, par notre Auteur, le bonheur final, le véritable bonheur, la véritable & réelle quantité de bonheur. L'homme qui a de quitte ces dix degrés de bonheur, eſt appellé dans toute la ſuite de cet Ouvrage un homme finalement heureux, c'eſt-à-dire, un homme dont les plaiſirs excédent les peines, à la fin d'un compte pareil à celui que je viens de mettre ſous vos yeux.

* Voyez la Note immédiatement précédente.

douleur, ſont rien *; mais neuf degrés de plaiſir moins trois degrés de douleur, ſont préciſément ſix degrés de plaiſir.

VI. Prop. Comme il peut y avoir de véritables plaiſirs & de véritables peines, de même il peut y avoir des plaiſirs qui, comparés avec ce qui les accompagne & avec ce qui les ſuit, non-ſeulement ſont réduits à rien (*a*), mais encore dégénérent en douleur, & ils devroient être mis au rang des peines; & il peut y avoir des peines qui doivent être comptées parmi les plaiſirs. Car la véritable quantité de plaiſir ne différe point de la quantité de véritable plaiſir, qui reſte tel toutes diſtractions faites; & la véritable quantité de douleur eſt néceſſairement la même que la quantité de pure & véritable douleur. Conſéquemment l'hom-

(a) *Le plaiſir acheté au prix de la douleur eſt nuiſible*, Hor. Et le même dit : *La volupté corrompuë par des peines exceſſives.*

* J'aurois ſouhaité que l'Auteur eût exprimé ſa penſée d'une autre maniere : car il ſemble réſulter de cette expreſſion, que dans la ſuppoſition qu'un ame auroit neuf degrés de plaiſir & neuf degrés de douleur, elle n'auroit rien, c'eſt-à-dire, aucune ſenſation ni agréable ni deſagréable. Or, que ſeroit-elle ſans aucune ſenſation ?

me qui joüit de trois degrés d'un plaiſir, qui lui cauſera neuf degrés de peine, n'a ſimplement que ſix degrés de peine, quand on en a ſouſtrait les trois qui balancent & qui réduiſent à rien les trois degrés de plaiſir; & ce plaiſir ne ſe trouve être, au bout du compte, que ſix degrés de douleur. De la même maniére, trois degrés de douleur que quelqu'un endureroit pour acquérir neuf degrés de plaiſir, ſeroient à la fin changés en ſix degrés de plaiſir. La même ſupputation nous découvrira que certains plaiſirs ſont une pure perte de plaiſir, s'ils ſont comparés à de plus grands que nous perdons pour eux; & que quelques peines ſont un ſoulagement de peine, parce qu'en les évitant nous en évitons de plus grandes (*a*). Tels peuvent être les changemens, & telles, pour ainſi dire, peuvent être les tranſmutations qui peuvent arriver dans la nature du plaiſir, & dans celle de la douleur: changement, tranſmutation qui méritent d'être ſans ceſſe dans notre ſouvenir.

(*b*) Comme ce Pompée, dont Valere-Maxime fait mention, qui évita la torture en ſe brûlant le doigt.

On ne doit pas non plus oublier, que comme une peine légere contrebalanceroit ſans doute, ſelon le ſentiment de la plûpart des hommes, un plaiſir très-conſidérable (*a*), de même il peut y avoir de certaines peines que toute ſorte de plaiſirs ne pourroient contrebalancer; je veux dire, des peines que nous ne voudrions pas endurer pour tous les plaiſirs poſſibles, ou du moins connus. De ſorte qu'il peut ſe faire que l'excès de la douleur peut s'augmenter juſqu'à devenir immenſe; & tous les plaiſirs qu'on pourroit alors lui mettre en parallele, ne ſeroient qu'un point, un zéro, une quantité de nulle valeur.

VII. Prop. La félicité ne différe point de la véritable quantité de plaiſir: le malheur ne différe point de la véritable quantité de douleur; ou, pour m'exprimer en d'autres termes, un être eſt heureux à proportion que ſes plaiſirs ſont véritables, *&c.* La félicité d'un être ne peut conſiſter dans une choſe qui eſt mauvaiſe à l'égard de cet être; la félici-

(a) *Les biens ne ſont pas égaux aux peines, quoiqu'ils ſoient également nombreux; & aucun plaiſir ne peut contrebalancer la moindre douleur.* Pline.

té ne peut pas lui être deſagréable : la félicité doit donc être agréable & utile à l'homme, afin qu'on puiſſe l'appeller heureux. Le plaiſir préſent eſt, à la vérité, agréable pendant les momens de ſa durée : mais s'il n'eſt pas ſolide, s'il doit coûter plus cher qu'il ne vaut réellement, il ne peut tendre au bien de celui qui en joüit ; il ne peut lui être bon ; il ne peut faire ſa félicité. De plus, ce plaiſir, qui coûte à proportion autant de peine qu'il vaut lui-même, ne peut être appellé bonheur, parce que le plaiſir & la douleur ſont des quantités qui s'entre-détruiſent. Cependant puiſque la félicité eſt un bien, qui, par l'idée qu'on s'en forme, doit être deſiré, & par conſéquent agréable, elle doit conſiſter dans quelqu'eſpèce de plaiſir *(a)*. Ce plaiſir ne peut, parce que nous avons dit, être qu'un véritable, un ſolide plaiſir, puiſque celui-là ſeul eſt agréable & utile : ainſi donc la félicité de chaque être doit être proportionnée à la véritable quantité des plaiſirs dont il joüit.

(a) Nous croyons qu'il faut que la volupté ſoit mêlée avec la félicité. Ariſt.

Un homme qui ſe plait à faire des objections, demandera peut-être, s'il ne peut pas y avoir de félicité ſans plaiſir; ſi on ne peut pas appeller un homme heureux par rapport aux maux qu'il évite, quoiqu'il ne les connoiſſe pas, & s'il y a de félicité négative? Je réponds que l'éxemption des malheurs & des peines eſt un très-grand privilége, quoiqu'on ignore quels ſont les malheurs & les dangers dont on eſt délivré; & dans un ſens éloigné de l'expreſſion, cette éxemption peut être appellée félicité, & ſi l'on veut félicité négative, puiſqu'on connoît le ſens de l'expreſſion. Mais, à proprement parler, le mot & l'idée de bonheur renferment quelque choſe de poſitif. Si une pure indolence, qui réſulte de l'inſenſibilité qui lui eſt unie, & qui en fait partie; ſi cette indolence étoit une félicité, du moins n'en ſeroit-elle qu'une bien chétive: elle ſeroit un malheur à auſſi juſte titre qu'un bonheur: elle ſeroit proche des deux, ſans être pourtant ni l'un ni l'autre. C'eſt-là la félicité d'un tronc d'arbre & d'une pierre (*a*), ſi ces êtres ſont pourtant ſuſcep-

(a) *Ou comme la tranquilité d'un homme qui dort.* Ariſtip. chez Diogene Laërce.

tibles de quelque ſorte de félicité; ce que j'ai peine à croire : c'eſt le privilége d'un tronc d'arbre d'être ce qu'il eſt, plûtôt que d'être une ſubſtance malheureuſe : c'eſt à quoi nous ſommes nous-mêmes ſenſibles. C'eſt pourquoi joignant à ce privilége l'idée que nous nous en formons, nous lui donnons le nom de félicité ; mais c'eſt ce qu'il eſt ſelon notre maniere de l'appercevoir, & non pas ſelon ce qu'il eſt par rapport au tronc même. J'avoüerai bien que la condition d'être éxempt de peines & de trouble, eſt accompagnée de félicité : mais la félicité nait alors du ſentiment que l'on a de ſa condition, & elle eſt poſitive ; ce qu'elle devient par les réflexions que l'on fait ſur cette félicité négative, ainſi qu'on l'appelle ; & ce ſentiment d'être éxempt des afflictions & des miſeres qui s'offrent de toutes parts à notre eſprit, eſt peut-être un des plus grands plaiſirs dont l'homme puiſſe joüir dans ce monde.

VIII. Prop. On peut appeller un être finalement * heureux dans quelque de-

* C'eſt-là véritablement *ce ſouverain bien où nous tendons tous* : Lucréce. *Car nous choiſiſ-*

gré, lorſque la ſomme totale de ſes plaiſirs ſurpaſſe celle de toutes ſes peines; ou bien, en d'autres termes, le bonheur final eſt la ſomme du bonheur, ou de véritable plaiſir qui reſte au bout du compte. Au contraire, on peut appeller un être finalement malheureux, quand la ſomme totale de ſes peines excéde celle de ſes plaiſirs.

IX. Prop. C'eſt une obligation que tout être ſe doit à ſoi-même, de tâcher de ſe rendre auſſi heureux qu'il peut; & c'eſt-là auſſi où l'on peut ſuppoſer que tous les êtres intelligens tendent en général (*a*) : car la félicité eſt une certaine quantité de véritable plaiſir ; & ce plaiſir, que j'appelle véritable, peut, conſideré en lui-même, être le juſte objet de nos déſirs, ſelon ma IIe. & IIIe. Propoſitions. Le malheur, au contraire, eſt

ſons toutes choſes, s'il faut ainſi dire, pour l'amour de toute autre que la félicité ; car elle eſt la fin *. Ariſt.

* à ſçavoir, *des choſes humaines*, comme il le dit un peu auparavant.

(*a*) Il plaît à Mrs. les Puriſtes d'appeller ce terme vieux : mais je n'ai pû trouver de ſynonime qui rendît mieux la penſée de l'Auteur ; ainſi ſa néceſſité doit lui faire obtenir ſa grace.

certainement une choſe qu'on doit éviter ; parce qu'étant purement une quantité de douleur, on peut la regarder comme un pur mal, *&c.* outre que ſi je ſuis obligé de chercher la félicité, je dois, autant que je le puis, éviter ſon contraire. Tout ceci eſt évident de ſoi-même, & de-là naît la Propoſition ſuivante.

X. Prop. Soit que nos actes ſe rapportent à nous-mêmes, ſoit qu'ils intéreſſent les autres, nous ne pouvons agir conformément à notre nature, ni conformément à celle des autres hommes, à moins que nous ne nous conſidérions ou que nous ne les conſidérions comme étant les uns & les autres des êtres ſuſceptibles de félicité ou de malheur, & comme ayant un penchant naturel vers le bohheur, & une haine naturelle pour ſon contraire. On peut conſidérer les animaux de la même maniere, par rapport à leurs différens degrés de perception *.

Mais

* J'eſpere de trouver l'occaſion de faire connoître, dans la ſuite, mon jugement ſur ces perceptions des bêtes que l'Auteur ſuppoſe ici.

Mais nous allons encore ajoûter quelques Propoſitions, afin qu'on puiſſe diſtinguer avec plus de certitude les vrais plaiſirs d'avec les faux ; & afin de faire mieux comprendre la nature de la félicité, & les moyens qui y conduiſent, dont il eſt facile de ſe former de fauſſes idées.

XI. Prop. Comme la félicité véritable & finale d'un être, ne peut être produite par rien de ce qui contredit la véeité, ou qui nie la nature des choſes ; de même la pratique de la vérité ne peut rendre perſonne finalement malheureux : car ce qui combat la nature & la vérité s'oppoſe à la volonté de l'Auteur de la nature, duquel Auteur de la nature nous prouverons dans la ſuite l'éxiſtence & les autres perfections. Or ſuppoſer qu'un être inférieur puiſſe attaquer les conſtitutions des choſes en oppoſition de leur Auteur, c'eſt ſuppoſer que cet être eſt plus puiſſant que l'Auteur de la nature, & conſéquemment plus puiſſant que l'Auteur de la nature, & du pouvoir de cet être inférieur même ; ce qui eſt abſurde. Et quant à l'autre partie de la propoſition, il n'eſt pas moins abſurde de penſer qu'un être ſeroit rendu, par la

conſtitution de la nature & par la volonté de ſon Auteur, finalement miſérable, ſeulement pour s'être conformé à la vérité, & pour avoir avoüé que les choſes, & les relations qui ſont entr'elles, ſont ce qu'elles ſont en effet. Il vaudroit autant dire : De la contradiction à la nature, Dieu a fait une choſe naturelle ; & des actions conformes à la nature & à la réalité, il en a fait une choſe dénaturée & puniſſable par conſéquent. Si une telle bévuë, pardonnez la hardieſſe de l'expreſſion, ſi cette bévuë étoit, dis-je, poſſible, elle devroit venir, ou de ſon impuiſſance de former un plan meilleur & plus équitable, ou du plaiſir qu'il prendroit dans la miſere des êtres qui dépendent de lui. La premiere de ces deux impiétés ne peut être attribuée à la cauſe premiere, qui eſt la ſource de tout pouvoir : la ſeconde ne peut ſe dire d'un Etre qui donne tant de preuves de ſa bonté & de ſa bienveillance. Pluſieurs êtres peuvent être appellés heureux, & il n'y a pas un de nous tous qui ne jouïſſe de pluſieurs avantages (*a*) : au lieu

(a) *Si les bienfaits ne viennent pas de Dieu, d'où viennent donc ceux que vous poſſédez ?* Séneque.

que ſi l'Etre ſuprême ſe plaiſoit dans le malheur des êtres qui ſont ſous ſa dépendance, il lui ſeroit naturel de les rendre malheureux, & pas un d'eux ne pourroit être heureux à aucun égard. Le monde, ce beau, cet admirable ſyſtême, où il n'y a qu'un mélange de maux; ce monde ne ſeroit purement alors qu'une affreuſe ſcéne de miſere, d'horreur & de déſolation.

Il n'y eut certainement jamais de Manichéen qui accordât à ſon mauvais principe une auſſi grande ſupériorité, qu'il la faudroit pour produire & pour maintenir l'injuſtice, qu'il y auroit à rendre finalement heureux les ennemis de la verité, qui ne ſont que des hommes mauvais; & à rendre finalement malheureux les religieux obſervateurs, qui ſont tous des gens de bien.

XII. Propoſ. Le véritable bonheur d'un être doit conſiſter dans quelque choſe qui ne ſoit pas incompatible avec la nature de cet être, & qui ne la détruiſe point (*a*); ou qui ne détruiſe pas du moins, ſi elle eſt mêlée, la ſupérieure

(a) *Il y a du défaut & de l'irrégularité dans tout ce qui eſt contre la nature.* Arrien.

& la plus grande partie de la nature de cet être. Par exemple, rien de ce qui eſt incompatible avec la raiſon ne peut faire la véritable félicité d'un être raiſonnable : car tout plaiſir, & dans cette idée eſt néceſſairement compris tout plaiſir dont il ne faut rien diminuer ni rabattre ; tout plaiſir, dis-je, & tout véritable bonheur doivent être placés dans quelque choſe d'agréable : or, rien ne ſçauroit être agréable à une nature raiſonnable, ou, ce qui revient au même, à la raiſon d'une nature raiſonnable, s'il répugne & s'il eſt contraire à la raiſon. Si quelque choſe plaît à un être capable de raiſonner, quoiqu'elle ſoit contraire à ſa raiſon, il déchoit alors du glorieux titre de raiſonnable ; ſa nature eſt dégradée ; il ſe met au niveau des bêtes brutes, du moins quant à ce fait particulier. En prenant plaiſir à une choſe déraiſonnable, cet être goûte un plaiſir déraiſonnable : or, une nature déraiſonnable peut-elle rien aimer de tel, ſans ſe contredire directement elle-même ? Faire un tel acte, ne ſeroit-ce point agir comme ſi ſa propre nature étoit le contraire de ce qu'elle eſt ? En dernier lieu, ſi nous faiſons voir ci-après, comme c'eſt notre

deſſein de le faire, que tout ce qui répugne à la raiſon répugne en même temps à la vérité, & qu'une contradiction qui en attaque une, combat néceſſairement l'autre ; il s'enſuit de-là que tout ce qui a été dit dans la propoſition précédente, eſt une plus ample confirmation de ces vérités ; comme tout ce qui a été avancé ici pour prouver ces vérités, eſt une ample confirmation de ce qui a été dit dans la Propoſition précédente.

XIII. Prop. Lorſque la raiſon ne ſe ſouléve pas contre quelques plaiſirs, ils ſont véritables, & ils peuvent ſervir à nous rendre heureux : car quand il n'y a aucune raiſon contre un plaiſir, il y en a toujours une en ſa faveur (*a*), renfermée dans les termes de la définition. De même lorſqu'il n'y a aucune raiſon pour nous porter à hazarder quelque douleur, il y en a toujours une pour nous en diſſuader, contenuë dans la propre nature de la douleur.

(a) *Nous ſommes ſuſceptibles de quelques voluptés, ſuivant la droite raiſon.* Simpl. *Celui qui obéit à la raiſon fait bien; & tous les hommes ſont obligés de le faire, pourvû qu'on le faſſe comme il faut.* Plaute.

Obſervation. Rien ne doit par conſéquent porter les hommes à mettre leur imagination à la torture, pour inventer des apologies des recherches qu'ils font des avantages & des plaiſirs de ce monde ; pourvû qu'aucun de ces plaiſirs, ni aucun des moyens employés pour les acquerir, ne contienne aucune violation de la vérité, en étant injuſte, immodéré, *&c.* (*a*) : car dans ce cas, il n'y a point de raiſon qui nous empêche de les déſirer ; & il y en a une directe pour nous engager à le faire ; & cette raiſon eſt ſimplement parce qu'ils ſont des plaiſirs.

XIV. Propoſ. Pour conclure cette Section : la voye à la félicité, & la pratique de la vérité, ſe confondent l'une dans l'autre (*b*) ; car aucun être ne peut

(a) *Un Philoſophe peut avoir de grandes richeſſes, pourvû qu'il ne les ait priſes à perſonne.* Séneque. Ici il ſemble avoüer la folie des Stoïciens, qui ſe refuſoient pluſieurs plaiſirs preſque honnêtes & néceſſaires, vivant dans des tonneaux, ſe nourriſſant de racines cruës & d'eau, portant toujours des habits ſales, avec une longue barbe, un bâton & une beſace, *&c.*

(b) *Ce qui eſt bien, eſt clair : ce qui eſt ſeulement profitable, eſt obſcur ; mais il ne l'eſt pas*

s'appeller heureux s'il ne l'eſt finalement, parce que ſi toutes ſes peines excédent ſes plaiſirs, bien loin d'être heureux il eſt miſérable à proportion de cet excès. Or, rien de ce qui contredit la vérité n'eſt le bonheur final d'aucun être, par la Propoſition XIe. Donc ce qui produit ce bonheur final doit être quelque choſe qui s'accorde, qui ſe rencontre, & qui s'entremêle avec elle.

Nous devons donc ſur-tout avoir, dans toute notre conduite, un religieux égard pour deux choſes qui ſe rencontrent toujours enſemble, & qui s'embraſſent ſi étroitement l'une & l'autre: ces deux choſes ſont la vérité, dont nous avons parlé dans la Section précédente, & la félicité; c'eſt-à-dire, les plaiſirs qui accompagnent la vérité, qui en ſuivent la pratique, & qui ne ſont pas incompatibles avec elle, dont j'ai traité dans cette Section.

Comme nous avons appellé naturelle cette Religion qui naît de la différence du bien & du mal moral, parce que cette différence eſt fondée ſur la vérité & ſur la

aſſez pour nous faire douter que les choſes qui ſont très-bonnes, ne ſoient en même temps très-profitables. Ciceron.

nature des choſes ; de même peut-on, peut-être, ainſi appeller celle qui ſe propoſe la félicité pour but, entant qu'elle s'étend ſur la différence qui eſt entre les véritables plaiſirs & les véritables peines, qui les uns & les autres ſont des biens ou des maux phyſiques, c'eſt-à-dire naturels. En un mot, puiſque ces deux Religions ſe réuniſſent d'une façon ſi intime, & qu'elles n'aboutiſſent enfin qu'à une ſeule, voilà une Religion qu'on peut appeller naturelle par deux raiſons.

SECTION III.

De la Raiſon, & des moyens de découvrir la vérité.

L'Ordre naturel de mes penſées, & une objection qui m'a été propoſée ci-deſſus, m'obligent à parler maintenant des moyens de parvenir à la connoiſſance de la vérité ; & d'examiner s'il y a quelqu'un de ces moyens qui ſoit aſſuré, & ſur lequel on puiſſe certainement compter : car s'il n'y en a point, tout ce que nous avons fait juſqu'ici

n'eſt qu'une peine inutile. Outre que ceci nous engage à parler de la raiſon, nous pouvons en paſſant rencontrer dans cette Section, comme dans la précédente, certaines vérités utiles dans pluſieurs occaſions; & les aſſertions qui ont été déja prouvées, ſeront confirmées par ce que nous avons encore à dire.

I. Prop. Un être intelligent, tel que nous l'avons caractériſé dans la premiére Section, Propoſition I. doit avoir quelques objets immédiats de ſon entendement, ou il doit du moins être doué de la capacité de les voir: car ſi l'intellect n'a point d'objet immédiat, il eſt intelligent de rien, c'eſt-à-dire, il n'eſt point intelligent. De plus, ſi cet objet n'eſt pas l'objet immédiat de l'intellect, il ne peut y en avoir aucun; parce que chaque objet doit néceſſairement être objet par ſoi-même, ou par l'entremiſe d'un autre qui eſt immédiat, ou par celle de pluſieurs, dont un doit eſſentiellement être immédiat.

II. Prop. Il peut y avoir quelques objets immédiats de l'eſprit d'un agent intelligent. Je n'examinerai pas à préſent, comment ces objets lui ſont communiqués: il ne nous importe pas de-

ſçavoir comment cette communication peut ſe faire ; il ſuffit qu'il ſoit conſtant qu'elle ſe fait, & qu'elle doive infailliblement être faite, ſuppoſé qu'il éxiſte un être raiſonnable. On peut même prouver par-là, que la raiſon eſt quelque choſe de diſtinct de la connoiſſance actuelle des êtres particuliers, parce qu'elle ne ſe borne ni à certaines choſes, ni à certains cas particuliers. Ce qui eſt raiſon dans un exemple, l'eſt également & néceſſairement dans un autre. Ce qui eſt raiſonnable à l'égard de Quinctius, l'eſt auſſi à l'égard de Nevius. La raiſon eſt miſe en œuvre en eſpeces * ; j'entends par ce dernier mot les idées ſpécifiques & abſtractes. Un être raiſonnable doit donc avoir, ou quelques-unes de ces eſpèces pour en compoſer ſes opérations, ou quelqu'autre méthode ſupérieure, que nous n'avons pas nous-mêmes, mais que peuvent avoir les eſprits les plus ſolides, & du premier ordre.

* C'eſt-à-dire, que la raiſon eſt, pour ainſi parler, la matière, dont la faculté intellectuelle ſe ſert pour travailler ces idées, comme la cire eſt la matiere dont un homme ſe ſert, pour travailler, s'il eſt permis de parler ainſi, la rondeur, ou la quadrature, &c.

La connoiſſance d'une idée particuliére n'eſt autre choſe, que la connoiſſance particuliére de cette idée, ou de la choſe que cette idée repréſente: & elle ne s'étend pas plus loin. Mais la raiſon eſt quelque choſe d'univerſel: elle eſt une eſpéce d'inſtrument général applicable aux choſes & aux cas particuliers, à meſure qu'ils s'offrent à nous. Nous raiſonnons ſur les choſes particuliéres; nous raiſonnons à leur occaſion, mais nous ne raiſonnons jamais par elles.

C'eſt un fait conſtant, que nous trouvons au-dedans de nous-mêmes pluſieurs idées logiques, métaphiſiques, & mathématiques, qui ne ſe bornent point aux choſes particuliéres & individuelles, mais qui renferment des claſſes & des eſpeces entieres: & c'eſt par leur ſecours, que nous faiſons un raiſonnement & une démonſtration. Ainſi nous ſommes aſſûrés par l'expérience que nous en faiſons au-dedans de nous-mêmes, que non ſeulement les êtres intelligens peuvent avoir de ces idées abſtractes, connuës dans notre propoſition; mais que pluſieurs les ont en effet: ce qui nous ſuffit à préſent.

III. Prop. Les idées, ou les objets,

que ces idées repréſentent, ſont entiérement & véritablement connuës de l'eſprit, dont ces idées ſont les modifications; car elles ne peuvent être idées de l'eſprit, qu'entant que l'eſprit en a, ou en peut avoir la perception. Il faut parconſéquent qu'il apperçoive tout ce qu'elles ſont; c'eſt-là les connoître entiérement.

Ces idées étant outre cela immédiates, rien ne peut, comme il paroît par les termes, intervenir pour les augmenter, pour les diminuer, ou pour leur cauſer le moindre changement. Dire que l'eſprit ne les connoît pas véritablement, c'eſt à dire, comme elles ſont, c'eſt avancer une propoſition qui implique contradiction: parceque c'eſt la même choſe que ſi on diſoit, qu'elles ſont mal repréſentées; c'eſt-à-dire, qu'il ſurvient d'autres idées, qui les repréſentent mal.

Enfin l'eſprit ne peut avoir une perception immédiate de ce qui n'eſt pas: & de plus il ne peut avoir la perception d'un objet immédiat, différente de la nature de cet objet. Nous avons ſouvent à la vérité de fauſſes notions, & de mauvaiſes perceptions des choſes;

mais alors ces choſes ne ſont pas les objets immédiats de nos perceptions : elles nous ſont ſimplement notifiées par des organes & par des mediums, qui peuvent être gâtés, ou défectueux, ou du moins dans l'impuiſſance de tranſmettre les choſes comme elles ſont en elles-mêmes ; & qui peuvent par conſéquent donner occaſion à des images imparfaites & fauſſes. Mais dans ce cas-là ces images même & les idées immédiates de l'intellect qui les reçoit, ſont apperçûës telles qu'elles ſont : & voilà la véritable raiſon pourquoi les originaux, qu'elles devroient repréſenter véritablement, mais qu'elles repréſentent pourtant mal, ne ſont pas apperçûs par l'intellect tels qu'ils ſont en eux-mêmes. Enfin je prétends ſeulement que l'eſprit doit connoître ſes propres idées immédiates.

IV. Prop. Ce que nous avons dit des idées immédiates, peut être également dit des rapports & des relations, que ces idées ont immédiatement l'une avec l'autre : ces relations doivent être immédiatement & véritablement connuës : car ſi la relation eſt immédiate, les idées ne peuvent être ſans elle : elle fait partie

de leur eſſence; elles ne peuvent donc être entiérement connuës, ſans que la relation ne ſoit connuë en même temps. Ces idées, & la relation qui eſt entre-elles, reſſemblent à cet égard aux idées du tout & de ſa partie, dont l'une ne peut être ſans l'autre, & dont une découvre néceſſairement la relation par laquelle le tout doit, de néceſſité abſoluë, être plus grand que ſa partie.

Pour ne nous étendre pas d'avantage ſur cette matiere, nous pouvons nous convaincre pleinement de cette vérité, & des autres qui ſont contenuës dans les propoſitions précédentes, par notre propre expérience. Nous trouvons dans notre eſprit pluſieurs relations, qui ſont immédiatement apperçuës, & dont il ne nous eſt pas poſſible de douter (*a*). Nous avons un ſentiment intérieur des connoiſſances, qui viennent de l'inſti-

(*a*) Cette queſtion dans Platon, *Par quelle conjecture peut-on faire voir, ſuppoſé que quelqu'un fit préſentement cette demande, eſt-ce que nous dormons, & ſongeons-nous toutes les choſes que nous penſons?* &c. peut avoir place parmi les vétilles des Philoſophes; mais un homme raiſonnable ne peut pas ſe la propoſer ſérieuſement: & s'il le fait, la réponſe s'offre d'elle-même.

tution de ces relations. Telle eſt l'évidence des vérités connuës généralement ſous le nom d'Axiomes. Telle eſt peut-être celle de quelques courtes démonſtrations.

V. Prop. Les relations, qui ne ſont pas immédiates, & qui ne ſe préſentent pas d'abord à l'eſprit, peuvent ſouvent être découvertes par le moyen des relations médiates: & elles ſont également certaines. Si la raiſon de B à D ne ſe montre pas au premier inſtant; cependant ſi je connois celle de B à C*b*, & celle de C à D*c*, je viens de cette maniére à connoître la raiſon de B à D*d*. Pour ſi nombreuſes que ſoient les quantités médiates, la choſe eſt toûjours la même, ſi je connois la raiſon de chaque quantité à la quantité qui la ſuit immédiatement. J'en appelle à tous les Mathématiciens (*a*), afin qu'ils rendent témoignage à cette vérité, com-

b. b ≔ a.
c. c ≔ d.
d. d ≔ ae.

(*a*) Voiez *Tacquet* Elem. de Géometrie, liv. 5. P. 3. N. XII. Mais la choſe eſt aſſez évidente, lorſqu'on jette ſeulement les yeux ſur ces quantités, b, ab, aeb, aeib, aeiob, &c.

me je pourrois en appeller à tous ceux qui ont quelque teinture de ſçavoir, pour rendre témoignage à la vérité de la propoſition en général. Car c'eſt ainſi qu'on parvient à la démonſtration des Théorèmes, & des vérités déduites des vérités premiéres.

VI. Prop. Si une propoſition eſt véritable, elle l'eſt dans tous les cas, & dans tous les uſages auſquels on peut en faire l'application; car autrement elle ſeroit vraye & fauſſe en même temps.

VII. Prop. Par le ſecours des vérités déja découvertes, on peut encore en découvrir d'autres.

1. Les conſéquences, qui ſuivent d'abord de l'application des vérités générales aux choſes particulieres & aux cas qu'elles renferment, ces conſéquences, dis-je, doivent être juſtes. Par exemple, le tout eſt plus grand que ſa partie; ainſi A, qui eſt une choſe particuliere, eſt plus grand qu'un demi A. Or il eſt évident qu'A eſt contenu dans l'idée du tout, comme le demi A l'eſt dans celle de la partie. De ſorte que ſi l'antécédent eſt vrai, le conſéquent, qui y eſt renfermé, en ſuit immédiatement; & il doit être également vrai. Le pre-

mier ne peut être véritable, à moins que le ſecond ne le ſoit auſſi. Ce qui s'accorde avec le genre, l'eſpèce, l'individu, la choſe définie, la partie de l'éxiſtence d'une cauſe, on doit directement inférer celle de l'effet: de l'exiſtence d'un corrélatif, on doit en conclure celle d'un autre corrélatif; & ainſi du reſte. Ce qu'on avance ici eſt vrai, par la propoſition précédente, non-ſeulement à l'égard des Axiomes & des vérités premieres; mais encore à l'égard des Théorémes & des autres vérités générales, quand elles ſont une fois découvertes. Ces Théorèmes ſont donc ſuſceptibles des mêmes applications; & la vérité des conſéquences, qu'on en tire, eſt toûjours auſſi évidente que celle des Théorémes mêmes.

2. Toutes les concluſions, qui ſont tirées par le moyen de quelques propoſitions médiates, & par des conſéquences juſtes, ſont auſſi véritables que les propoſitions mêmes d'où elles ſont tirées. Voici ma penſée. Chaque conſéquence juſte eſt fondée ſur quelque vérité connuë, en vertu de laquelle une vérité ſuit d'une autre, comme les degrés dans une opération Algébraique.

Et ſi les conſéquences, qui en réſultent, ſont bien fondées, naturelles, & tirées de prémiſſes véritables, les choſes qui en réſultent, doivent infailliblement être vrayes.

Suppoſons que c'eſt ici l'argument: *

Tout homme eſt animal.

Pierre eſt un homme.

Donc Pierre eſt un animal.

Si cette propoſition, *Pierre eſt un homme*, eſt une fauſſe mineure, rien du tout n'eſt conclu; parceque la mineure n'eſt pas véritablement, *Pierre eſt un homme*, mais *Pierre eſt un âne*, par exemple; ce qui n'auroit aucun rapport à l'argument. Si cette propoſition, *Pierre eſt un homme*, eſt véritable, & la majeure, *Tout homme eſt animal*, ſe trouve fauſſe; alors la concluſion ſera à la vérité bien tirée des prémiſſes, mais ces prémiſſes ne ſçauroient prouver que *Pierre eſt un animal*: parceque ſi la majeure eſt exprimée comme il faut, elle ſera ainſi, *Tout homme eſt une buche*: ce qui n'a point de rapport au Syllogiſme. Mais

* L'Argument a ici une forme différente de l'original; parce qu'il eſt moins métaphyſique, de la manière que je l'ai mis.

ſi ces deux propoſitions, *Tout homme eſt animal*, *or Pierre eſt un homme*, ſont vrayes, par une conſéquence très juſte & très véritable, Pierre ſe trouve néceſſairement être un animal. Car la propoſition du milieu unit ſi bien les deux autres, en prenant comme il faut un terme de chacune; ou, pour m'exprimer avec les Logiciens, en comparant dans la majeure le prédicat ou le terme majeur de la concluſion, avec le médium; & en comparant dans la mineure le ſujet, ou le terme mineur, avec le même medium, qu'il ſuit évidemment, que ſi le premier & le ſecond ſont véritables, le troiſiéme doit l'être auſſi : tout cela ſe réduit à cette propoſition, *Pierre étant homme, eſt animal.* Car ici la conſéquence eſt juſte, par ce qui la précéde, & par ce qu'elle eſt fondée ſur quelqu'une de ces vérités : *Quæ eidem æqualia ſunt, inter ſe ſunt æqualia.... Quæ conveniunt cum uno tertio, conveniunt inter ſe*, &c. (a) &

(a) Suppoſé que les hommes ne ſe ſervent pas actuellement de ces maximes, en tirant leurs conſéquences & en comparant leurs idées, la choſe eſt la même dans le fonds; car l'eſprit voit cē que ces maximes expriment ſans prendre aucune connoiſſance des paroles.

parce que la conſéquence réſulte de l'application qui eſt faite de ces vérités. Or ſi une conſéquence, ainſi tirée, eſt juſte; une ſeconde tirée de la même maniere, lorſque la vérité qu'elle découvre eſt contenuë dans les prémiſſes, doit l'être auſſi: une troiſiéme doit l'être également: & ainſi des autres. Si la derniere conſéquence, & généralement toutes les conſéquences moyennes, ſont auſſi juſtes qu'on ſuppoſe la premiere, il n'importe à quelle longueur on augmente la progreſſion: toutes les parties de cette progreſſion étant unies par la vérité, ce qui en réſulte ne perd pas le droit qu'il a ſur notre conſentement, pour ne parvenir juſques à nous, qu'à la faveur de ce long enchainement de propoſitions moyennes.

Puiſqu'on peut prouver que toutes les formes de véritables Syllogiſmes concluent juſte, tous les progrès faits par la voye des Syllogiſmes vers la découverte, & vers la confirmation de la vérité, ſont autant d'exemples, & autant de preuves de ce qui a été avancé ici. Les ouvrages des Mathématiciens en ſont de nouveaux exemples, & de nouvelles preuves: à quel point, & par

quelle enchainure de propoſitions, n'ont-ils pas porté les Sciences, avec le ſeul ſecours de quelques vérités évidentes par elles-mêmes, & d'un petit nombre de Théorèmes ? Combien nombreuſes ſont à préſent leurs découvertes, qui étoient pourtant autrefois ſi éloignées de la portée de l'eſprit humain ?

Je n'entre pas aſſez avant dans la fonction d'un Logicien, pour parler de la différence qui eſt entre les méthodes Analitiques, & Synthétiques, de découvrir la vérité, & de la prouver : & pour éxaminer s'il eſt mieux de commencer la recherche de cette vérité par le ſujet, ou par l'attribut. Si par des moyens propres on peut prouver qu'une choſe eſt, ou qu'elle n'eſt pas ; il m'importe fort peu de ſçavoir le terme d'où l'on peut dériver cette démonſtration, ou cet argument. Dans l'une & dans l'autre maniére de raiſonner, les propoſitions peuvent produire d'autres propoſitions, qui leur ſont ſemblables : & de-là peut naître un grand nombre de vérités, inconnues auparavant à l'eſprit humain.

VIII. Prop. J'entends par la raiſon, ou par cette faculté qui donne à un être intelligent l'éphitète de raiſonna-

ble, le pouvoir qu'a cet être d'éxaminer ſes propres idées, & de les comparer enſemble : j'entends le pouvoir de ſe former des idées immédiates & abſtractes, & des vérités générales & fondamentales, dont il puiſſe toûjours être aſſuré (*a*) : j'entends encore le pouvoir de tirer des concluſions conformes à ces vérités générales, ou à telle autre vérité qui peut lui être connue : en un mot j'entends le pouvoir qu'il a d'employer ainſi ſes facultés en vûe de trouver la vérité, de prouver & de combattre quelque propoſition, de déterminer ce qu'il convient de faire dans les occaſions, lorſque les cas, & les choſes dont il doit juger, lui ſont plûtôt fidélement rapportées. Ou bien, pour exprimer tout cela en peu de mots, la raiſon eſt la faculté de tirer d'une choſe connuë, ou donnée *, les conſéquences & les conclu-

(*a*) Sous le terme de raiſon, je comprends l'intuition de la vérité des Axiomes ; car certainement diſcerner le rapport qu'un terme a avec un autre, & en conclure une propoſitien néceſſairement véritable ; c'eſt un acte de la raiſon, quoique fait avec viteſſe, & peut-être à la fois.

* Donnée : terme de Géometrie, qui ſignifie une choſe diſpoſée, comme il faut qu'elle le ſoit, pour être connuë.

ſions rapportées dans le corps de la propoſition.

L'Etre ſuprême a ſans doute une directe & parfaite intuition des choſes, de leur nature, & de leurs relations; qui ſont toutes comme déployées devant lui, & qui ſe préſentent naturellement à ſes yeux. Du moins pouvons-nous certainement affirmer, qu'il n'eſt point obligé de faire uſage de nos pénibles méthodes d'appercevoir, & de tirer des conſéquences; mais il connoit les choſes d'une maniére, qui eſt infiniment au-deſſus de nos conceptions. Quant aux Etres finis, mais dont la nature eſt ſupérieure à la nôtre, il ne m'appartient pas de rechercher dans ce traité par quels moyens ils parviennent à la connoiſſance des choſes; ni de dire, combien leur maniére de découvrir la vérité ſurpaſſe la nôtre en excellence: je fixe ſeulement mes regards ſur nous, & ſur notre condition préſente. Quand on attribue la raiſon à Dieu, il faut toûjours entendre, que c'eſt une raiſon divine: quand nous l'attribuons aux autres êtres plus excellens que nous, il faut entendre, que c'eſt une raiſon convenable à leur excellence; & que leur raiſon

eſt autant au-deſſus de la nôtre, que leur nature eſt au-deſſus de notre nature. (*a*)

Il n'eſt peut-être pas hors de propos de remarquer encore, qu'un homme, qui fait un véritable uſage de ſes facultés intellectuelles, peut, par l'habitude de bien raiſonner, acquerir la facilité de ſe ſervir de ces facultés, & d'en faire l'application avec une ſi grande viteſſe, qu'il a peine à la remarquer lui-même; quoiqu'il ſe forme des vérités générales, des idées abſtractes & univerſelles qu'il a acquiſes par la reflexion; quoiqu'il conçoive toute leur force, & qu'il leur donne ſon conſentement, quand elles s'offrent à lui; quoiqu'il compare les choſes avec ces vérités,

(*a*) Si pluſieurs ont cru, ſelon Socrate dans Lucien, qu'*autant que la grandeur du monde ſurpaſſe celle de Socrate, & de Chéréphon, autant auſſi différe-t-il à proportion de notre entendement par ſon pouvoir, par ſa prudence, & par ſa connoiſſance*; que ne devons-nous pas penſer du Dieu du Monde? C'eſt pourquoi Cicéron ſemble s'exprimer trop hardiment, lorſqu'il dit: *Il y a une ſociété de raiſon entre Dieu & l'homme: & la droite raiſon eſt commune entre les Etres auquels la ſimple raiſon eſt commune.*

tés, qu'il prend pour autant de modéles, & qu'il juge des objets conformément à elles: quoiqu'il ait enfin ſoin de bien unir, & de bien cimenter par ces mêmes vérités les materiaux dont il compoſe ſes raiſonnemens. Bien plus: la plûpart des hommes ſemblent ne raiſonner que par la force d'une habitude acquiſe par la converſation, par les affaires, par les exemples, & ſans ſçavoir ce qui fait la ſolidité de leurs raiſonnemens: ſemblables à pluſieurs perſonnes, qui apprennent l'arithmétique, qui réglent toûjours leurs comptes ſuivant les principes de cette ſcience; qui apprennent à ſe ſervir de ſes régles avec la derniére promptitude, quoiqu'ils n'ayent jamais appris la démonſtration de la moindre de ces régles, & qu'ils s'en embarraſſent fort peu. Il eſt pourtant conſtant qu'il y a des idées générales, & des vérités abſtractes, quoique les hommes raiſonnent ſans réfléchir ſur elles; quoiqu'ils ne prennent pas garde qu'il y en ait; quoiqu'ils penſent par coûtume & par une eſpèce de routine: & c'eſt ſur elles, comme ſur ſa baſe, qu'eſt fondée toute la ſolidité de la raiſon.

Ceci nous aide à découvrir, en chemin faiſant, pourquoi la plûpart du monde eſt ſi peu ſoumis à la raiſon: pourquoi on la ſacrifie ſi aiſément à ſes interêts & à ſes paſſions particuliéres: pourquoi on eſt ſi ſujet à ſe laiſſer emporter par les préjugés, par les exemples, par le torrent des partis: pourquoi on eſt ſi diſpoſé à changer de ſentiment ſur certaines matiéres, quoiqu'elles reſtent toûjours les mêmes: pourquoi on eſt ſi peu capable de juger des choſes un peu extraordinaires: pourquoi on eſt ſi rempli de ſoi-même, & ſi poſitif dans des matiéres douteuſes, ou que des perſonnes de pénétration & de diſcernement traitent d'abſolument fauſſes. La raiſon de la plûpart des hommes ne ſort jamais de la route qu'elle s'eſt faite une habitude de ſuivre; hors de laquelle tout eſt pour eux une terre inconnue. Ils ignorent cette partie ſcientifique, ces principes univerſels & inaltérables, d'où dépend l'art de bien raiſonner, & dont on ne peut apprendre la nature, ni l'uſage, ſans beaucoup de travail & de préparation.

Nous devons remarquer enſuite, qu'on peut raiſonner juſte ſur un prin-

cipe ſeulement probable, ou même ſur un principe faux (*a*), parce qu'on peut tirer une conſéquence juſte des propoſitions probables, ou fauſſes : c'eſt-à-dire, qu'on peut tirer des conſéquences fondées ſur des vérités certaines, quoique ces propoſitions ne ſoient pas elles-mêmes certainement véritables. Mais alors ce qui ſuit, ou ce qui eſt conclu de ces propoſitions, eſt ſeulement probable, ou faux, ſelon la qualité de la propoſition, ou des propoſitions d'où on a tiré la conſéquence.

Il faut obſerver encore, que ce que j'ai dit du raiſonnement doit principalement s'y rapporter, en tant qu'il eſt une opération intérieure. Quand nous devons communiquer nos raiſonnemens aux autres hommes, nous devons leur exprimer nos penſées par les moyens qui ſont à notre portée. Nous devons circonſtancier le cas d'une maniére proportionnée à la capacité d'autrui : nous devons faire une narration impartiale des faits & de leurs circonſtances : ſouvent il faut dépeindre les perſonnes, &

(*a*) C'eſt pour cela que j'ai ajoûté le mot, *donnée*, à la définition de la Raiſon.

les choſes, par de propres diatypoſes *, &c. Tout cela eſt un travail, auquel on peut ajoûter beaucoup, & qui tient beaucoup de place dans les diſcours & dans les livres. Ces diſcours, & ces livres ſont fairs par divers Auteurs, ſur différens ſujets, dans de différens genres de compoſition: on y voit une variété infinie de méthodes & de formes, ſelon les différentes vûes & les diverſes capacités des Auteurs: on y eſt dans la néceſſité d'uſer ſouvent de condeſcendance, de prendre des détours qui puiſſent être avantageux, & de ménager les paſſions. Mais malgré tout cela il ne faut, pour faire un raiſonnement ſuivi, que ranger tellement certaines propoſitions, que nous puiſſions nous en ſervir comme de degrés, qui nous conduiſent à d'autres; il ſuffit de les bien unir, de les exprimer proprement & ſans fleurs (*a*). On doit en un mot

* Ou deſcriptions.

(*a*) La vérité ſimple & toute nuë en eſt plus belle; parcequ'*elle eſt aſſez ornée d'elle-même: c'eſt pourquai on la corrompt quand on la farde avec des ornemens étrangers; mais le menſonge ſe plaît dans une forme différente de la ſienne propre*, Lactance.

monter à la vérité par la plus courte & la plus claire gradation poſſible.

Les perſonnes portées à la diſpute peuvent me répondre peut-être, que je ne charge qu'une ſeule faculté du ſoin de rechercher la vérité; tandis que trois facultés doivent réellement concourir à cette recherche: car quand nous y travaillons, nous ſommes forcés à nous ſervir des facultés intérieures, & du ſecours même des êtres extérieurs. Nous tirons des ébauches, & nous gravons dans notre entendement les cas tels qu'ils ſont. Nous corrigeons les images, qui ſont dans notre imagination: nous les rangeons, nous les diviſons, nous les ſéparons: nous fouillons dans notre mémoire, pour voir ce qui eſt entré, & ce qui reſte dans ce magazin de nos idées: nous conſultons même les livres, & nous écrivons nos penſées: enfin nous ramaſſons les axiomes, les théorèmes, les expériences, & les obſervations qui nous ſont déja connues, & qui peuvent nous être utiles; ou les vérités qui ſe préſentent d'elles-mêmes, dès que nous commençons à réfléchir ſur la matiére que nous avons en main. Lorſque l'eſprit a fait pour ainſi dire ſa tournée;

lorſqu'il eſt allé de toutes parts chercher des materiaux; lorſqu'il les a placés ſous ſes yeux, il les contemple, il les compare, il les met en ordre : il donne le premier rang à cette penſée ; le ſecond à celle-ci, &c. Ses eſſais ne réuſſiſſent-ils pas bien encore, il retranche certains materiaux ; il en polit d'autres ; il change leur ordre, &c. juſques à ce qu'enfin il naît de cet amas, & de cette diſpoſition, une difficulté réſoluë, prouvée, ou réfutée par une concluſion tirée en forme de ſes prémiſſes. Or il ſemble qu'il y ait pluſieurs facultés intéreſſées dans cette progreſſion, dans ces différens actes de circonſpection, de récollection, d'invention, de réflexion ; & dans ces actions de comparer, de réduire en ordre, & de juger. Mais quelle eſt donc la conſéquence de cette objection ? Ne puis-je pas accorder à toutes les facultés intellectuelles l'éxercice de leurs différentes fonctions, ſans ceſſer de ſoûtenir que la religion eſt telle que je l'ai définie dans la propoſition ?

IX. Prop. Il y a une droite raiſon, ou bien la vérité peut être découverte par le raiſonnement (*a*). Le terme de

(*a*) Le moyen, dont pluſieurs Sceptiques

raiſon a pluſieurs ſens : quelquefois on s'en ſert pour exprimer la faculté que nous avons marquée dans la Prop. précédente : ainſi quand nous diſons, que l'homme eſt un être doüé de raiſon ; le ſens de la propoſition eſt alors, qu'on peut faire un droit uſage de cette faculté, & qu'on peut s'en ſervir à découvrir la vérité.

On prend quelquefois la raiſon pour ces vérités générales, dont l'eſprit ſe rend parfaitement maître par le moyen de la connoiſſance intime qu'il a de ſes propres idées ; & par leſquelles vérités il ſe gouverne en tirant ſes conſéquen-

ſe ſervent pour prouver la non-éxiſtence de la vérité, ne contient autre choſe qu'une contradiction. S'il n'y a rien de véritable, diſent-ils, comment viendra-t-on à connoître, que la démonſtration eſt vraie ? *Si c'eſt par démonſtration, on demandera encore, comment eſt-ce que ceci eſt vrai auſſi ; & ainſi de même juſques à l'infini.* Sext. Empiricus. Ni je ne comprends pas bien la penſée de St. Chryſoſtome, quand il dit, *ce qui eſt démontré par des argumens, quand même il ſeroit vrai, ne donne point à l'ame une pleine certitude, & une foi ſuffiſante.* Car comme il n'y a point d'homme qui ajoûte foi à une choſe, à moins qu'il n'ait raiſon de le faire : de même il n'y a point de raiſon plus forte qu'une démonſtration.

ces, & ſes concluſions. Ainſi quand nous diſons, cela s'accorde avec la raiſon; c'eſt comme ſi nous diſions, cela s'accorde avec leſdites vérités génerales, & avec la maniére authentique * de tirer les conſéquences, qui eſt fondée ſur ces vérités. Alors le ſens de ma propoſition eſt, qu'il y a de telles vérités générales, & une telle maniére de tirer des conſéquences.

Quelquefois la raiſon eſt priſe pour quelque vérité particuliére, telle qu'elle eſt conçûe par l'eſprit, & conſidérée avec ſes cauſes & avec la maniere dont elle eſt déduite de quelque autre vérité. C'eſt-à-dire, qu'en ce ſens la raiſon ne différe de la vérité, qu'en ce que celle-ci n'eſt pas ſimplement conſidérée en elle-même, mais comme étant l'effet & le réſultat d'une longue progreſſion de raiſonnemens: ou bien, pour m'exprimer en d'autres termes, mais qui reviennent au même ſens, la raiſon eſt la vérité elle-même, accompagnée des preuves, qui lui gagnent notre conſentement, & environnée de tout ce qui la rend évidente. Ainſi lorſqu'on dit, une

* Ce mot ne veut pas dire ici célèbre; mais infaillible, auquel on doit ajoûter foi.

telle aſſertion eſt la raiſon même : le ſens de cette propoſition eſt, que l'eſprit doit conſidérer certaines vérités, comme ſi elles étoient la raiſon même. De tout cela je conclus, que le raiſonnement peut faire connoître, & qu'il peut prouver, qu'une, ou pluſieurs vérités ſont réellement des vérités.

Si cela n'étoit pas ainſi, les facultés de notre ame, les plus nobles facultés qui ſoient en nous, ſeroient entiérement vaines.

Les propoſitions précédentes, & notre témoignage intérieur, concourent outre cela à prouver cette vérité. Il eſt conſtant que nous avons des idées abſtractes & immédiates : leurs relations ſont entierement connuës de l'eſprit, dont elles ſont les idées : les propoſitions, qui expriment ces relations, ſont connuës pour être évidemment vrayes : ces vérités doivent en un mot jouïr des droits & des priviléges communs à toutes les autres vérités ; & ce privilége eſt d'être véritables dans tous les cas particuliers, & dans tous les uſages auſquels on peut les appliquer. Lors donc que certaines choſes parviennent à notre connoiſſance par le canal des ſens, ou

qu'elles ſe préſentent à nous par d'autres moyens, auſquels on peut faire une application immédiate de ces vérités abſtraites ou dont on peut tirer de la maniere que nous avons déja dite, de nouvelles conſéquences; alors, dis-je, il en réſulte de nouvelles vérités: puiſqu'on peut enſuite ſe ſervir de la même maniére de ces nouvelles vérités, & d'un grand nombre d'autres, qui peuvent naître de celles-ci. Quel homme eſt en état de prédire à quels fonds inconnus de ſcience on peut encore parvenir dans les ſiécles ſuivans? Perſonne ne peut du moins douter, qu'on ne puiſſe acquerir par cette méthode la facilité de découvrir une infinité de vérités: de ces vérités même, qui nous ſerviroient beaucoup à bien régler notre conduite.

La principale objection, qu'on fait contre toutes ces vérités, eſt tirée du grand nombre d'exemples de faux raiſonnemens & d'ignorance, dont on taxe avec tant de juſtice la pratique, les diſcours, & les actions des hommes. Je réponds à cela en priant de conſidérer, que je n'attribue pas aux hommes le pouvoir de mettre fin, en vertu de

leur liberté, à leurs médiations & à leurs recherches de la vérité, avant qu'ils ayent eu le temps d'acquerir une entiére connoiſſance des choſes : je ne dis pas qu'ils ne ſe laiſſent prévenir par de vieilles erreurs, entraîner par l'intérêt, emporter par les torrens des ſectes & des factions, éblouir par quelque notion favorite, ou par l'éclat ſuperficiel de quelque beau nom (*a*). Je ne dis pas qu'ils ne ſoient quelquefois entiérement dépourvûs des méditations & des connoiſſances, dont on doit ſe faire comme une préparation à bien juger : je ne dis pas, qu'ils n'ignorent, entre pluſieurs autres choſes, la nature du raiſonnement, ce en quoi conſiſte toute la force d'une conſéquence, & ce qui rend cette conſéquence juſte : je ne dis pas qu'ils ayent ces connoiſſances de la philoſophie, de l'hiſtoire, &c. requiſes pour bien entrer dans une queſtion, & pour l'expoſer telle qu'elle eſt ; & qu'ils n'ayent la hardieſſe d'affecter un ſçavoir qu'ils n'ont pas, & de juger des choſes com-

(*a*) *On ne tombe jamais plus facilement dans l'erreur, que lorſque cette erreur eſt avancée par un Auteur grave*, Pline liv. 5. chap. 1.

me s'ils en étoient capables, tandis qu'ils ne ſont rien moins que cela : je ne dis pas qu'ils ne ſoient dans l'impuiſſance de ſe bien énoncer, & de bien exprimer leurs penſées, quoique leurs raiſonnemens ſoient bons dans le fond : je ne dis pas enfin que l'entendement de pluſieurs ne ſoit naturellement groſſier, que les meilleures têtes ne ſoient ſouvent indiſpoſées, ou que ceux qui ſont le mieux en état de bien juger, ne puiſſent faire quelque mépriſe par inadvertance, & par trop de précipitation. Non, je ne dis rien de tout cela. Le contraire eſt, je l'avoue, manifeſte; & c'eſt en oppoſition aux erreurs contenuës dans les cas ci-devant rapportés; erreurs, dis-je, qui tâchent de ſe couvrir du nom de raiſon; c'eſt en oppoſition à ces erreurs, que nous ſommes obligés d'ajoûter l'épithéte de droite; & de dire la droite raiſon, au-lieu de dire ſimplement la raiſon, pour diſtinguer la droite raiſon, de celle qui tâche d'uſurper ce titre. Je ne prétend pas dire non plus que par le ſeul ſecours du raiſonnement, nous puiſſions découvrir la vérité dans toute ſorte de cas : cela renfermeroit une étenduë de connoiſſance, à laquelle nous ne devons

pas aſpirer. Je me contente de dire, qu'il y a une droite raiſon, & que par ſon moyen nous pouvons parvenir à la connoiſſance de pluſieurs vérités.

Je pourrois ajoûter qu'un homme ne court pas grand riſque de conclure à faux, lorſque ſes facultés ſont ſaines & entiéres; lorſqu'il ouvre, pour m'exprimer ainſi, qu'il élargit ſa capacité, en éxerçant ſon eſprit dès ſa jeuneſſe à l'étude des ſciences, & qu'il rend par cet éxercice les facultés de ſon ame plus actives & plus pénétrantes: lorſqu'il prend ſoin de ſe faire un certain amas de vérités capitales, dont il reſte convaincu en lui-même, pour en faire uſage dans la ſuite; & lorſqu'en traitant un ſujet, il ſe les tient ſi conſtamment préſentes, qu'il n'avance rien qui ne leur ſoit conforme: encore un coup cet homme-là n'eſt pas d'un grand danger de conclure à faux. Il jugera comme il faut, ou il découvrira bien-tôt, que la matiere eſt au-deſſus de ſa portée; ſans que cette découverte l'empêche de ſentir, qu'il peut raiſonner fort pertinemment ſur pluſieurs autres ſujets qui ne ſont pas hors de ſa ſphère: & en faiſant de ſes facultés un uſage tel que nous venons de décri-

re, il parviendra ſans doute à la connoiſſance de quelques vérités, auſquelles il peut acquieſcer ſans crainte d'erreur.

Ainſi donc la queſtion ſuppoſée cidevant eſt en partie réſoluë. Nous nous y étendrons encore d'avantage, après avoir inſéré une ou deux propoſitions, qu'on ne peut omettre ici.

X. Prop. Agir conformément à la droite raiſon, & agir conformément à à la vérité, ce n'eſt en effet qu'une même choſe : car en quel ſens qu'on prenne le terme de raiſon, il ſignifiera la vérité, ou le principal inſtrument qui nous ſert à la découvrir & à la démontrer. Or par rapport au dernier ſens, tout homme qui eſt guidé par une faculté, dont le ſeul emploi eſt de diſtinguer & de démontrer la vérité, ſera néceſſairement le diſciple de la vérité, & ne fera rien qui lui ſoit contraire : car être gouverné par une certaine faculté, ou puiſſance, n'eſt autre choſe qu'agir conformément aux déciſions & aux préceptes de cette faculté.

La droite raiſon doit néceſſairement tirer des conſéquences juſtes, comme il conſte par les termes ; & c'eſt ce qu'elle

ne ſçauroit faire, ſi le conſéquent n'étoit pas véritable, ou s'il ne contenoit pas une vérité.

C'eſt-à-dire, car je voudrois qu'on m'entendît comme il faut, que le conſéquent peut être pris pour une vérité certaine & abſoluë, ſi les principes & les prémiſſes, d'où il réſulte, ſont évidemment & certainement véritables (*a*). Autrement la vérité découverte à la fin de l'argument n'eſt qu'une vérité hypothétique, ou bien conditionnelle, qui ſe réduit à ceci : cette choſe eſt ainſi, ſuppoſé que celle-là ſoit de cette maniere.

XI. Prop. La loi générale, impoſée par l'Auteur de la nature (*b*) aux êtres,

(*a*) Cette eſpèce de démonſtration, par laquelle on a prétendu que la vérité eſt démontrée par ce qui eſt faux, eſt ſeulement une manière de montrer qu'une aſſertion eſt véritable, parceque l'aſſertion contradictoire eſt fauſſe, fondée ſur cette fameuſe maxime, *Contradictoria nec ſimul vera, nec ſimul falſa eſſe poſſunt*, &c.

(*b La raiſon du Gouverneur & du Maitre ſuprême, appliquée à la Nature, eſt ce que les Philoſophes appellent la principale & la véritable loi.* Cicéron. *La loi véritable, eſt la droite raiſon, non pas corruptible & inanimée, impri-*

dont la raiſon eſt la principale faculté, n'eſt autre que de ſe gouverner par la raiſon. Comme auſſi le dictamen de cette raiſon eſt la loi particuliére, qu'ils doivent ſuivre dans les cas particuliers. Comme il y a des êtres, qui n'ont pas même le ſentiment; & comme il y en a d'autres, qui n'ont point de faculté ſupérieure à celle-la: de même il y en a pluſieurs qui ſont doués de la raiſon, ſans avoir rien davantage. Il ſuffit à préſent de ſuppoſer, ſans entrer plus avant, qu'il peut y avoir de tels êtres. Si donc la raiſon eſt leur faculté principale, elle a par-là le droit de gouverner tout le reſte. Comme le ſentiment gouverne la gravité, & les mouvemens machinaux des animaux purement ſenſitifs dans les occaſions, pour leſquelles leurs ſens leur ont été donnés, & comme ce ſentiment les fait éclater au déhors en actes ſpontanées; de même auſſi la gradation veut, que la raiſon com-

mée par l'un ou par l'autre mortel ſur des morceaux de papier, ou ſur des tablettes inanimées; mais incorruptible, & gravée dans un eſprit immortel par une Nature immortelle. Philon Juif. On pourroit ramaſſer pluſieurs autres autorités pour prouver la même choſe.

mande aux ſens dans les animaux raiſonnables.

Il eſt évident que la raiſon eſt d'une nature faite pour commander (*a*) : elle ordonne une choſe : elle en deffend une autre : elle permet ſimplement une troiſiéme : elle veut avoir une autorité ſouveraine, ſi elle en a du tout (*b*). Or un être, qui a en lui ce pouvoir déterminant & abſolu : un être, à la nature duquel ce pouvoir eſt ſi intimement uni qu'il lui eſt eſſentiel, & qu'il conſtitue même ſon eſſence ; cet être, dis-je, eſt certainement formé pour ſuivre les impreſſions de ce pouvoir. Il ſemble que ce ſoit autant le deſſein de la nature, ou, pour mieux dire, de l'auteur de la nature, que les animaux raiſonnables

(a) *La Raiſon* * *eſt l'image de Dieu.* Philon Juif.

(b) *La partie, qui conduit & gouverne l'ame,* Marc Anton. Ou comme il y a dans Plutarque, *la partie ſupérieure de l'ame. La principauté, ſelon Cicéron, eſt le dernier degré dans l'ame,* Tertulien.

* Ou *Parole*, comme on peut auſſi traduire, & qui à mon avis convient mieux, parce que l'Auteur ajoûte immédiatement aprés, *que par elle tout le Monde a été fait.* Ce qui s'accorde parfaitement bien avec ce que dit Saint Jean dans ſon Evangile, chap. 1. verſ. 3.

ſoient gouvernés par leur raiſon ; que c'eſt le deſſein d'un charpentier de navire, que le pilote conduiſe le vaiſſeau avec le gouvernail qu'il a fait uniquement à cet uſage. Le gouvernail ne ſeroit pas mis à un vaiſſeau, ſi on ne devoit pas s'en ſervir ; de même la raiſon n'a pas été communiquée à une ſubſtance, pour être ſimplement négligée & laiſſé inculte. Il eſt certain qu'elle ne peut être employée à d'autre uſage, qu'à celui de commander : telle eſt ſa nature.

Il n'eſt pas au pouvoir d'un être raiſonnable, de prendre de deſſein formé la réſolution de n'être pas gouverné par la raiſon. On peut prouver cette propoſition par un raiſonnement, dont on s'eſt déja ſervi dans une autre occaſion. S'il eſt au pouvoir d'un être raiſonnable de former une telle réſolution, il doit avoir quelque raiſon pour la former, ou bien il n'en a point. S'il n'a point de raiſon pour le faire ; cette réſolution eſt priſe ſans aucune cauſe légitime & valable ; elle tombe par conſéquent d'elle-même. Si cet être a raiſon de former une telle réſolution, il eſt donc gouverné par la raiſon. Ce di-

lemme démontre, que la raiſon doit tenir le ſceptre.

XII. Prop. Si un être raiſonnable eſt, comme tel, obligé d'obéïr à la raiſon; ſi cette obéïſſance, ou pratique de la raiſon, eſt entremêlée avec l'obſervation de la vérité, on peut tirer de-là les concluſions ſuivantes.

1. Ce qui a été dit dans la ſection I. Prop. IV. doit être véritable à l'égard de l'être dont nous y avons fait mention: parceque rien de ce qui combat la raiſon, ne peut être droit; & rien ne peut combattre la vérité ſans combattre en même temps la raiſon. Telle eſt l'harmonie qui eſt entr'elles. La raiſon trouve, ou accorde la vérité de tout ce qui eſt connu pour véritable: & un être raiſonnable ne peut tenir pour vraye une choſe, qu'il a raiſon de croire fauſſe.

2. Il y a une religion propre à la nature d'un être raiſonnable; & cette religion peut être proprement appellée naturelle, parce que c'eſt certainement un acte de religion: d'obéïr aux loix preſcrites par l'auteur de notre être & d'obéïr outre cela à ces mêmes loix révélées, en faiſant un droit uſage de

nos facultés naturelles, c'eſt ſans doute un acte de la religion naturelle.

3. Une éxacte obſervation de la vérité, le moyen de parvenir à la félicité, & la pratique de la raiſon, c'eſt-à-dire, des actes ou dictés, ou approuvés par la raiſon, aboutiſſent à la même choſe. Car le moyen de parvenir à la félicité, & la pratique de la vérité, ſe réüniſſant à l'obſervation de la vérité, il faut néceſſairement que les trois ſe réüniſſent enſemble. Ainſi la religion naturelle ſe trouve fondée ſur cette étroite & triple alliance, de la vérité, de la félicité, & de la raiſon. Toutes les trois uniſſent leurs intérêts & s'efforcent de perfectionner la nature humaine par les mêmes méthodes. Par conſéquent on ne peut définir plus véritablement cette religion naturelle, qu'en l'appellant, la pourſuite de la félicité par la pratique de la raiſon & de la vérité.

Permettez-moi d'inſérer encore ici une obſervation en paſſant.

Obſerv. La régle (a) de la droite raiſon & de la vérité; ou, pour m'exprimer en d'autres termes, ce qu'il faut

(a) Κριτήριον.

avoir en vûe en jugeant de ce qui eſt juſte & véritable, eſt quelque choſe de particulier à chaque homme: c'eſt-à-dire, que chaque homme doit juger par ſoi-même: car la régle, à laquelle nous connoiſſons s'ils ſont juſtes, conſiſte dans l'évidence que nous avons déja de certaines vérités fondamentales, & de la conformité que les conſéquences, que nous en tirons, ont avec elles: parceque tout raiſonnement eſt une ſuite de la connoiſſance que chaque homme a des idées propres & particuliéres, par leſquels il eſt ſenſible aux vérités premiéres & inconteſtables, qu'il prend pour régles de ſes démarches, dans la recherche des autres vérités. Un homme ne peut pas plus diſcerner avec les facultés d'un autre, les objets de ſon propre entendement & leurs relations, qu'il peut voir avec les yeux d'autrui; ou qu'un navire peut être gouverné par le gouvernail d'un autre navire. Il faut abſolument que nous ſoyons déterminés par nos propres facultés, & par notre propre conſcience. Demander donc à un homme, qu'il donne ſon conſentement à une propoſition, ſans communiquer à ſon eſprit les raiſons qui peuvent

lui faire ſentir la vérité de cette propoſition, c'eſt éxercer une tyrannie ſur ſon entendement, & éxiger de lui un tribut, qu'il ne lui eſt pas poſſible de payer (*a*). Il eſt pourtant vrai que quoique je ne puiſſe pas voir avec les yeux d'un autre, je puis néanmoins être aidé par un homme qui a de meilleurs yeux que moi, à mieux découvrir un objet & ſes circonſtances: de même on peut être aidé par les autres à bien juger des choſes. On peut être inſtruit de pluſieurs faits, qu'on ignoroit auparavant, & qui méritent pourtant d'être éxaminés. On peut recevoir des éclairciſſemens ſur les points qu'on doit principalement conſidérer; ſur la maniére d'expoſer un cas; ſur l'ordre dans lequel il faut mettre ſes penſées; & généralement ſur tout l'art de raiſonner: ces ſecours ſont ſurtout utiles aux perſonnes qui n'ont aucun ſçavoir, ou qui n'ont du moins que cette eſpece de ſçavoir qui ne les engage pas ſouvent à de ſérieuſes méditations, qui ne leur enſeigne pas à bien raiſonner, ou qui leur apprend à ne pas

(*a*) *La Religion ne peut pas être forcée: il faut l'inculquer plûtôt par les paroles, que par les châtimens.* Lactance.

raiſonner, ou à mal raiſonner, comme il n'arrive que trop ſouvent. Le but de tous nos raiſonnemens dans cette ſection eſt, de faire naître au milieu d'eux une lumiére, à la clarté de la quelle ils puiſſent voir & juger par eux-mêmes. Pour ſi véritable & pour ſi certaine qu'une opinion nous paroiſſe, nous ne pouvons pourtant pas la communiquer à un autre, & la faire paſſer dans ſon eſprit avec le même degré de conviction & d'évidence, qu'en ouvrant, pour ainſi dire, ſon entendemens, & en l'aidant à ranger ſi bien ſes conceptions, qu'il en trouve les preuves au dedans de lui-même.

Pour aller au devant de toute ſorte d'erreur, il faut remarquer ici, que quand je dis que les hommes doivent juger par eux-mêmes, je n'entends pas qu'ils doivent en toute ſorte de cas agir conformément à leurs jugemens particuliers. Ils peuvent, ils doivent le faire dans ce qui ne regarde qu'eux, ou dans les matieres laiſſées aux différens choix des hommes. Ils doivent ſeulement alors avoir une juſte déférence pour ceux qui ſont d'une opinion oppoſée, & qui ont fait voir dans d'autres occaſions qu'ils

ont plus de ſçavoir & plus d'érudition. Lorſqu'une ſociété entiére a décidé d'une choſe, on peut conſidérer cette ſociété comme ſi elle n'étoit qu'un ſeul homme, dont celui, qui a un ſentiment particulier, n'eſt peut-être qu'une petite particule : & le jugement de cette particule eſt comme abſorbé & confondu dans le jugement de ceux en qui réſide le pouvoir de porter un jugement déciſif.

XIII. Prop. Le témoignage des ſens n'a pas une autorité égale à celle des démonſtrations de la raiſon, quand les ſens & la raiſon viennent à ſe contredire. Il eſt vrai que les idées, cauſées par les impreſſions des objets ſenſibles, ſont des idées réelles : l'eſprit les connoît véritablement comme elles ſont en elles-mêmes : il peut en faire uſage, & bâtir ſur ce fondement un raiſonnement vrai ; c'eſt-à-dire, qu'il peut faire uſage des idées qu'il a en lui-même. Mais il a lieu de douter que ces idées ſoient de véritables ectipès *, & des portraits d'après nature ; & il eſt ſouvent évident qu'elles

* Ectype eſt un terme de Médailliſte, qui ſignifie l'empreinte de quelque médaille, ou la copie de quelque inſcription.

qu'elles ne le ſont pas : car, pour reconnoître la vérité de ce qui a été mis par anticipation ſous la III. Prop. quoique ce fût proprement ici ſa place, les idées ſont communiquées à l'eſprit par des canaux, & par des inſtrumens ſujets à beaucoup de changemens ; & qui peuvent par conſéquent donner occaſion à pluſieurs repréſentations différentes, qui ne peuvent pas toutes être véritables. Mais ſuppoſons ces mediums & ces inſtrumens auſſi entiers, auſſi-bien conditionnés qu'ils peuvent l'être ; il y a pourtant dans la faculté une impuiſſance à pluſieurs égards de notifier les objets préciſément comme ils ſont. Quelle variété ne marque-t-on point dans la figure & dans la grandeur d'un corps viſible, qui s'offre différemment à nous, ſelon qu'il change de diſtance, & ſelon la différente ſituation du lieu, d'où on le découvre ? Or cette variété ne peut être attribuée aux témoignages, je veux dire aux déciſions de la raiſon : car dans un raiſonnement nous faiſons ſimplement uſage de nos idées par nos idées mêmes : nous les employons comme étant telles que l'eſprit connoit qu'elles ſont ; & non pas comme étant des

repréſentations d'objets qu'elles peuvent dans le fonds mal repréſenter. Le raiſonnement interne peut à la vérité être appliqué aux choſes extérieures, ſi nous raiſonnons dans la ſuppoſition qu'elles ſont ce qu'elles ne ſont pas; mais alors c'eſt la faute des ſens, qui repréſentent mal les objets, & non pas celle de la raiſon; c'eſt peut-être auſſi la faute de celui qui raiſonne, qui n'a peut-être pas eu aſſez de ſoin de s'informer de la vérité.

Cet exemple familier de la vûë, prouve encore qu'on peut appliquer la raiſon à gouverner & à corriger les ſens. Les fauſſes images n'impoſent pas à la raiſon, qui ſçait comment & pourquoi les apparences ſont changées; lorſque les images des objets, gravées par les rayons ſur la retine des yeux, ne repréſentent pas la véritable figure de ces objets: ce qui arrive auſſi ſouvent que ces objets ſont diverſement expoſés à notre vûe; & ſelon que les lignes, qui viennent des points du corps extérieur, tombent ſur la ſurface concave de la retine: Apparences, qui peuvent pourtant induire à l'erreur un être, qui n'a point de faculté ſupérieure au ſentiment. C'eſt,

ce me ſemble, le dernier degré de ſtupidité, de penſer que le ſoleil (*a*) n'eſt pas plus grand qu'il paroît l'être (*b*). Bien loin d'être Philoſophe, il faut être fort ignorant pour ne ſçavoir pas que la même ligne, le diamétre du ſoleil, par exemple, ſert de baſe à différens rayons * viſuels, à meſure que ſa diſtance eſt différente: fort peu de raiſon ſuffit, pour réfuter le témoignage des ſens dans ce cas, & dans pluſieurs autres ſemblables.

Object. Comment la raiſon peut-elle être plus infaillible que le ſentiment, puiſqu'elle ſe fonde ſur les abſtractions, qui ſont originairement priſes des objets ſenſibles?

Rép. L'eſprit peut, en s'éxerçant au commencement par des idées particu-

(*a*) *Ce ſoleil ſi petit*, Lucrèce: le pauvre homme!

(*b*) *La rondeur du ſoleil ne peut pas être beaucoup plus grande, qu'elle le paroît être à nos ſens*, Lucrèce. *Epicure même croyoit, que cet aſtre eſt plus petit qu'il ne paroit*, Cicéron.

* Le rayon viſuel eſt la ligne, qu'on s'imagine venir de l'objet juſques aux yeux. Or toutes les fois que cette ligne change, l'image formée ſur la retine doit changer auſſi.

liéres, acquerir par degrés la capacité de conſidérer les objets dans leurs eſpéces, faire des abſtractions, &c. ce qu'il n'auroit jamais fait, s'il n'avoit auparavant connu ces objets particuliers. Mais lorſqu'il eſt parvenu à ce degré de capacité, & à la connoiſſance des idées abſtractes & générales, je ne vois point pourquoi, après être venu ſi avant, il ne pourroit pas profiter de leur ſecours, pour cenſurer & pour corriger le témoignage des ſens touchant les objets particuliers, qui lui procureroient premiérement les occaſions d'éxercer ſa capacité & de faire ces progrès. Eſt-ce une choſe nouvelle, qu'un homme ait fait de ſi grands progrès dans les ſciences, qu'il ſoit dans la ſuite devenu capable d'enſeigner le maître qui lui donna les premiéres leçons? Les Philoſophes modernes ne peuvent-ils pas corriger les anciens, parce que ces anciens leur ont montré le chemin, & qu'il les ont conduits à l'étude de la nature? Si nous liſons avec impartialité l'hiſtoire de la république des lettres, & celle de la religion même, nous y verrons que la vérité s'eſt généralement fait voir par degrés, & que très-ſouvent elle eſt ſortie

du ſein de la fable & de l'erreur, qui ont elles-mêmes donné occaſion aux recherches, par leſquelles ont été découvertes leur nature & leur vanité : comme ſi c'étoit là la méthode commune d'introduire les ſciences parmi les hommes. Ainſi la nuit de l'ignorance fut ſuivie d'un ſcrupule de bon ſens : l'aurore s'avança par degrés : enfin le ſoleil éclaira, pour ainſi dire, tout l'hémiſphére de la république des lettres, & répandit ſa clarté ſur une infinité de choſes, quoiqu'il en reſte encore bien d'autres à éclaircir, mais qui à mon avis le ſeront avec le temps, quoiqu'en diſent les hommes, & malgré ces abîmes de confuſion & de ténébres, où elles ſont enſevelies. L'entendement commence par les choſes particuliéres : il fait enſuite des progrès plus conſidérables : il reçoit les idées générales, les notions logiques, métaphiſiques, &c. qui n'auroient jamais pû parvenir juſques à lui par le ſeul canal des ſens (*a*). D'ailleurs cette capacité d'admettre

(*a*) *La Nature, qui s'eſt perfectionnée ſans le ſecours d'un maître, inſtruit elle-même, & perfectionne la raiſon, par les choſes, dont elle a commencé à connoître les eſpèces, quand ſes lumières étoient imparfaites.* Cicéron.

& de conſidérer les idées générales a uniquement ſa racine dans l'eſprit; elle ne vient de rien d'extérieur. Les connoiſſances, communiquées par les ſens, nous ſont ſeulement une occaſion de faire uſage de celles que nous avions auparavant (*a*) : comme un maître ſe ſert des tâches qu'il donne à ſes écoliers, pour éxercer & pour perfectionner leur capacité.

En un mot perſonne n'ajoûte foi; perſonne ne peut pas même vouloir ajoûter foi à ſes ſens, lorſqu'il a des raiſons pour ne pas le faire. Ce qui eſt une preuve inconteſtable de la ſupériorité & de l'empire, que la raiſon a ſur les ſens.

XIV. Prop. Le témoignage des ſens peut être tenu pour certain, quand il n'y a point de raiſon qui s'y oppoſe (*b*). Parce que quand il n'y a pas de raiſon pour ne pas les croire, cela ſeul eſt une raiſon pour le faire.

(*a*) *La Nature nous a donné les principes de la Science, & non pas la Science même*, Senèque.

(*b*) *Si les ſens ſont ſains, s'ils ne ſont point corrompus, ſi tous les obſtacles ſont éloignés*, Cicéron.

XV. Prop. Par conſéquent agir en ce cas conformément au témoignage des ſens ; c'eſt agir conformément à la raiſon & à la grande loi de notre nature. De-là il conte, qu'il y a deux manieres de nous aſſurer de la vérité des choſes (*a*) : & que nous pouvons du moins parvenir au degré de certitude, qui nous ſuffit pour nous déterminer dans la pratique. Ces deux manieres ſont la raiſon, & le témoignage des ſens ſous la raiſon ; c'eſt-à-dire, quand la raiſon appuye leur témoignage, ou qu'elle ne leur eſt pas contraire. Par le moyen de la raiſon nous découvrons les vérités de ſpé-

(*a*) Cette ſentence de Socrate rapportée par Cicéron, *qu'il ne ſçavoit rien, excepté cela ſeul*, ſent trop une humilité affectée, & ne doit pas être priſe à la rigueur : mais ceux qui le ſuivirent, allerent plus loin. *Preſque tous les Anciens ont dit, qu'on ne peut rien connoître, rien appercevoir, rien ſçavoir.* Arceſilas en particulier nioit *qu'on puiſſe rien ſçavoir, non pas même cette ſeule ſcience que Socrate s'étoit attribuée.* Ainſi donc l'abſurdité monta à un comble extraordinaire de ridicule : car perſonne ne peut agir, perſonne ne peut pas même vivre, s'il ne ſçait rien du tout. Outre que connoître qu'on ne connoit rien, eſt une contradiction, & ne pas ſçavoir qu'on ſçait cela, eſt ignorer ſi on ſçait rien, ou non.

culation : par la raiſon & par les ſens nous découvrons les choſes de fait.

XVI. Prop. Lorſqu'on ne peut parvenir à la certitude (*a*), on doit ſubſtituer la probabilité à ſa place : c'eſt-à-dire qu'il faut embraſſer le parti le plus probable.

Les régles ſuivantes, & quelques autres ſemblables nous aideront à découvrir aiſément la nature de la probabilité, ou ce qui peut nous porter, en cas de doute, à croire plûtôt qu'à nier la vérité, ou l'éxiſtence d'une choſe.

1. Ce qui au jugement de la raiſon, nous paroit s'accorder le mieux avec la conſtitution de la nature, peut être tenu pour probable. On ne peut prédire avec certitude qu'un joueur de trictrac, qui ne pipera point les dez, amenera plûtôt le point de ſix qu'ambeſas : cependant s'il y avoit à parier, on parieroit plûtôt pour le point de ſix, que pour l'autre, parce qu'il y a deux fois plus de chances pour le ſix, que pour l'ambeſas *. Il n'eſt pas infailliblement

(*a*) *On ne peut pas tout ſçavoir.* Horace.

* On peut amener ſix de trois façons, par cinq & as, par quatre & deux, & par ternes.

certain, qu'un loup dévorera un agneau, qu'il rencontrera en battant la campagne: cependant il y a dans l'eſpece des loups un tel penchant à cela, qu'il ne ſeroit pas fort difficile de prédire l'événement. Si un pere fait inſtruire ſon fils des ſciences les plus utiles; s'il l'éleve de bonne-heure à la vertu; s'il le met, s'il lui ſert de guide, dans le chemin de la véritable félicité; il eſt bien plus probable que ce fils continuera de marcher dans ce chemin, qu'il ne l'eſt que ce fils l'auroit ſçû trouver de lui-même, & qu'il auroit continué d'y marcher, quoiqu'abandonné à ſes paſſions, ou uniquement laiſſé aux ſoins des perſonnes chargées de ſon éducation. Et la raiſon de cette probabilité eſt, que les paſſions de ce jeune homme l'entrainent naturellement au vice, dont la miſére eſt la compagne & la fin; & que la plûpart des étrangers, qui ont inſpection ſur ſa conduite, ſont ou mauvais, ou ignorans, ou tous les deux enſemble.

& par conſéquent, il y a toujours à parier trois contre un pour ſix plûtôt que pour ambeſas, qui ne peut ſe faire que d'une maniére.

Ainſi donc en matiére de probabilité l'avantage eſt du côté de la bonne éducation (*a*). Il eſt aiſé de juger, par cette régle de la vérité, de pluſieurs relations d'Hérodote: de celle entr'autres qu'il fait des Prêtres Egyptiens, qui enſeignoient, dit cet hiſtorien, que dans l'eſpace d'onze mille trois cent quarante années le ſoleil s'étoit deux fois couché où il ſe léve à préſent; & deux fois levé, où il ſe couche (*b*). Il peut ſe faire qu'Hérodote ait pris plaiſir à raconter des faits prodigieux, ou qu'il ait écrit des choſes, dont il n'avoit jamais entendu parler. Il peut ſe faire que le paſſage ait été interpoſé, ou changé par les co-

(*a*) Voici l'opinion du Sage: *Inſtruit le jeune enfant à l'entrée de ſa vie; car lorſqu'il ſera devenu vieux, il ne s'en retirera point.* Prov. 22. 6. *Car l'inſtruction, faite dès la jeuneſſe, eſt comme gravée ſur la pierre.... & celle, qui ſe fait dans le temps de la vieilleſſe, eſt comme imprimée ſur le ſable*, Kab. Venaqui. *Il n'importe pas peu de s'accoûtumer dès ſa premiére jeuneſſe à ceci, ou à cela; mais il importe beaucoup, & même entiérement.* Ariſtote.

(*b*) *Ils diſoient que le ſoleil contre l'ordinaire s'étoit levé quatre fois: qu'il s'étoit levé deux fois de-là, où il ſe couche à préſent: & qu'il s'étoit couché deux fois, de-là où il ſe leve maintenant.*

piſtes des manuſcrits de cet hiſtorien. Il peut ſe faire que les prêtres Egyptiens, qui prétendoient avoir une connoiſſance fort étenduë de l'antiquité, avoient inventé une telle fable, pour montrer combien les Grecs étoient en cela au-deſſous d'eux, en pour impoſer aux plus ignorans d'entre les grecs. Il peut enfin être arrivé, que ceux de qui Hérodote tenoit ce fait, l'avoient tiré de quelque vielle chronique, où il avoit été inſéré par leurs ancêtres; & qu'il avoit été ainſi tranſmis à la poſtérité comme tant d'autres fictions, & tant de légendes. Perſonne ignore-t-il que ces ſortes de cas ſoient arrivés très ſouvent? Mais le changement diurne de la terre, autour de ſon propre axe, eſt un Phénoméne inconnu à tout le reſte des hommes, & à tous les ſiécles: il n'eſt appuyé par aucune obſervation céleſte; il ne peut arriver ſans cauſer une altération conſidérable dans le ſiſtême du monde, & ſans confondre les loix, qui réglent le mouvement des planettes, & de la terre en particulier. Le penchant & les notions des hommes s'accordent à faire croire, que ce calcul eſt faux: les loix du mouvement des corps céleſtes, qui ont fait conſta-

ment ſuivre à ce corps le cours & les directions, qu'ils ſuivent à préſent; ces loix, dis-je, concourent à nous perſuader que ce calcul ne peut être véritable: donc ſuivant l'ordre de la nature ce calcul eſt très probablement faux; & l'avantage eſt de ce côté-là.

2. Lorſqu'une obſervation a été conſtamment tenuë pour veritable, & lorſque l'événement en a toûjours juſtifié la vérité, elle s'eſt acquiſe par-là une autorité inconteſtable: on doit toûjours ſuppoſer, que la cauſe de cette obſervation conſerve ſon ancienne force; & on peut prendre ſon effet pour probable, s'il ne ſurvient quelque raiſon particuliére pour en excepter le cas qu'on éxamine. Il eſt impoſſible de démontrer que le ſoleil ſe levera demain matin; cependant tout le monde doit agir, & agit effectivement, comme ſi c'étoit une choſe certaine (a); parceque nous n'appercevons aucun changement dans les cauſes qui doivent produire cet événement; parceque nous n'avons aucune raiſon de ſoupçonner que cela n'arrivera point; parcequ'en un mot il n'y a pas lieu de penſer,

(a) *Le Monde va ſelon ſa coûtume.*

que les choſes ſeront, dans quelques heures, autrement qu'elles ont toûjours été juſques ici. Il n'y a point d'argument apodictique * pour prouver qu'aucun homme en particulier mourra; cependant ce ſeroit porter la folie au comble, que de compter ici bas ſur l'immortalité; lorſqu'on voit qu'il n'y a pas eu, pendant tant de générations, un ſeul homme éxempt de la mort; & que les mêmes ennemis, qui ont couché tous nos peres au tombeau pourſuivent encore leurs victoires avec la même rapidité, & avec le même ſuccès. La probabilité de ces cas, & de pluſieurs autres ſemblables, eſt ſi grande, qu'ils paſſent généralement pour certains, quoiqu'ils ne le ſoient pas à la rigueur. Il y a d'autres obſervations, qui ſans être auſſi infaillibles que celles-ci, méritent pourtant d'avoir part à notre ſouvenir, & aux régles que nous préſcrivons pour bannir l'erreur de nos jugemens. Par exemple; il y a eu, & ſans doute il y a encore, dans le monde des perſonnes, qui ont conſervé leur intégrité & leur vertu en dépit de la tentation, & malgré

* Apodictique ſe dit d'un argument démonſtratif & convaincant.

les occaſions qu'ils ont eu d'en impoſer aux hommes, de les tromper, & de commettre d'autres mauvaiſes actions. Mais puiſque les occaſions ont ſi rarement manqué de corrompre ceux qui y ont été expoſés ; & puiſque les intérêts & les paſſions des hommes ſont en général les mêmes ; il eſt plus probable, que les charmes des occaſions auront encore le même pouvoir, & produiront à l'avenir les effets qu'ils ont déjà accoûtumé de produire : tout homme, qui n'auroit pas cette probabilité bien préſente à ſon eſprit, ſeroit extrêmement ſujet à être trompé par des fraudes, & pieuſes, & impies (*a*). En un mot il y a un très grand fondement de croire, de ce qu'une choſe eſt arrivée plus ſouvent qu'une autre, qu'elle arrivera encore, s'il n'y a point de nouvelle raiſon pour l'en empêcher.

3. Lorſque, ni la nature, ni nos obſervations ne nous indiquent point le parti le plus probable, nous devons nous laiſſer déterminer, ſuppoſé que nous ſoyons abſolument dans la néceſſité de l'être ;

(*a*) *Le ſot croit tout ce qu'on lui dit*, Prov. 14. 15. ce qu'on peut ſans doute tourner ainſi ; *celui qui croit tout ce qu'on lui dit, eſt un ſot.*

nous devons dis-je, nous laiſſer déterminer par le témoignage, & par le ſentiment de ceux que nous découvrons, en jugeant avec le plus de diſcernement dont nous ſommes capables (*a*), être les meilleurs connoiſſeurs (*b*), & les plus gens de bien (*c*). La premiere de ces régles eſt celle qui mérite principalement notre attention : les deux autres ſont d'uſage, quand la nature nous prive ſi entiérement de la connoiſſance de ſes ſecrets, que nous ſommes dans l'im-

(*a*) *Il n'appartient qu'à un homme très ſage de définir qui eſt ſage.* Cicér.

(*b*) *Ce n'eſt point par le nombre, qu'on en juge, mais par le poids*, comme dit Cicéron dans une autre occaſion. C'eſt pourquoi je ne puis voir ſans indignation, que pluſieurs perſonnes ſe plaiſent dans la découverte de quelque Nation barbare, qui n'a point, ou qui a peu de connoiſſance de la Divinité, &c. & qui appliquent leurs obſervations en faveur de l'Athéiſme. Comme ſi l'ignorance pouvoit prouver quelque choſe, ou changer de nature en étant générale.

(*c*) La fameuſe régle d'Ariſtote eſt, que *les choſes probables ſont celles qui paroiſſent telles à tous, ou à la plûpart, ou aux Sages : & parmi ceux-ci, ou à tous, ou à la plûpart, ou à ceux qui ſont les plus connus & les plus célébres.* Ariſtote. Mais on ne peut pas l'appliquer à toute ſorte de cas.

poſſibilité de la prendre pour régle de nos jugemens.

Quand la nature, l'expérience ou la réïtération du même événement, & l'opinion des meilleurs juges ſe réüniſſent à rendre une opinion probable, elle l'eſt alors au ſuprême degré.

Il paroît par ce que nous avons dit touchant la nature & le fondement de la probabilité, qu'elle tire ſa force des obſervations & de la raiſon jointes enſemble; ſi on les déſunit, chacune en particulier ne peut ſuffire. La raiſon ſans les obſervations manque, pour ainſi dire, de matériaux, pour mettre en œuvre; & ſans le ſecours de la raiſon nous ſommes incapables de faire par nous-mêmes des obſervations juſtes: nous ſommes dans l'impuiſſance de bien choiſir celles des autres: nous ne pouvons pas, en un mot, en faire une bonne application. Mais ſi on unit les obſervations à la raiſon, elles peuvent ſervir de fondement à nos opinions, & de régle à notre conduite; lorſque nous nous trouvons déniüés du ſecours de la ſcience & de la certitude, car nous connoiſſons les obſervations que nous avons faites nous-mêmes ſur la nature

des hommes & des choſes ; & nous connoiſſons auſſi les raiſonnemens, dont ces obſervations ont été les cauſes, & les conſéquences tirées de ces raiſonnemens : & de-là vient que nous ne pouvons empêcher, qu'il ne s'éleve en nous, en pluſieurs rencontres, une obligation intérieure de donner notre conſentement à une propoſition plûtôt qu'à une autre ; & de faire une certaine action plûtôt qu'une action différente. Quant aux obſervations d'autrui, nous pouvons les choiſir avec tant de précaution, & tant d'habilité, que nous pouvons preſque les rendre nôtres ; puiſque le choix & l'uſage que nous en faiſons, ne ſont dûs qu'à la direction de notre propre raiſon & de notre expérience. Les remarques & les conſeils des vieillards (*a*), qui ont paſſés par une grande variété de ſcènes ; qui ont aſſez vécu pour voir toutes les ſuites de leurs propres actions, & celles des actions des autres ; qui peuvent à préſent porter librement

(*a*) *Il me ſemble qu'on doit s'informer de ceux qui ont fait un chemin, dans lequel il nous faudra pareillement entrer, quel il eſt.* Platon.

(*a*) leurs réflexions ſur le paſſé, & avouer leurs erreurs : les avis, dis-je, & les remarques de ces vieillards ſont préférables à celles des acteurs, qui ſont à peine montés ſur le théatre du monde. Les Apopthègmes, les Apologues, &c. des ſages, qui ont fait leur unique occupation d'étudier tout les ſecrets de la nature & du genre-humain, les proverbes nationaux, &c. (*b*) peuvent être pris pour des maximes preſque toûjours véritables. On doit outre cela ſuppoſer, que les hommes ont plus de lumiere & plus d'expérience touchant ce qui regarde un art, auquel ils ont été élevés

(*a*) Lorſque Sophocle fût devenu vieux, on lui demanda : *Comment il ſe conduiſoit par rapport aux voluptés charnelles :* il répondit, *Tout beau, mon ami, il n'y a rien que j'aye évité avec plus d'ardeur, comme voulant éviter un maître cruel & furieux.... Car quant à ces voluptés, on eſt dans la vieilleſſe dans une profonde paix & dans une entière liberté.* Platon, & autres.

(*b*) *Tout d'un coup il prit une ferme réſolution.* Plutar. Le Traducteur avertit que n'ayant pû trouver ce paſſage dans Plutarque; ni lui donner un ſens qui eut quelque rapport au ſujet, je n'aurois pas balancé à le retrancher, ſi je n'avois eſperé que le Lecteur ſeroit plus heureux que moi dans cette découverte.

dès leur jeuneſſe, ou une profeſſion qu'ils ont toûjours éxercée, qu'on n'en a ordinairement ſans ces avantages : & on peut d'autant plus compter ſur eux dans ce qui a du rapport avec les choſes auſquelles ils ont toûjours été élevés & accoûtumés, qu'ils ont eu ſoin de profiter des occaſions de s'inſtruire ; & qu'ils ſont éloignés de donner le démenti à leur propre expérience. En dernier lieu, les hiſtoires écrites par des Auteurs recommendables par leur bonne foi & par leurs lumiéres, & lûes avec diſcernement & avec attention, nous fourniſſent auſſi beaucoup d'exemples de ces parallèles, & de remarques générales, utiles à régler nos mœurs & nos opinions mêmes : nous acquerons, en les liſant ſouvent, & en méditant beaucoup ſur les faits qu'elles contiennent, la facilité de bien juger dans les cas les plus douteux, & dans les matiéres les plus délicates : on voit en elles preſque toutes les inclinations des hommes, la nature & le but de leurs réſolutions, & le cours de la providence divine.

Nous finiſſons cette matiére en remarquant, qu'il eſt de notre devoir de prendre la probabilité pour régle de nos ju-

gemens, quand la certitude nous abandonne; parce qu'elle eſt alors l'unique lumiére, l'unique guide que nous ayons: car à moins qu'il ne vaille mieux errer, & floter dans l'incertitude, que de l'avoir pour guide; & à moins qu'il ne faille éteindre notre lampe, parce que nous ſommes privés de la clarté du ſoleil; il eſt raiſonnable de diriger nos démarches par la probabilité, lorſque nous ne pouvons pas être éclairés par un aſtre plus brillant. Or il eſt raiſonnable de la prendre pour notre guide, il eſt par cela même de notre devoir de le faire, comme on l'a vû dans la Prop. XI. Lorſqu'il n'y a rien au-deſſus de la probabilité, il eſt évident qu'elle doit tenir les rènes: lorſqu'il n'y a rien dans le baſſin oppoſé, ou rien du moins qui puiſſe la tenir en équilibre, elle doit néceſſairement faire pencher la balance. Quoiqu'on ne puiſſe pas démontrer que le point de ſix ſera plûtôt amené qu'ambeſas, pour reprendre l'exemple dont nous nous ſommes déja ſervis, on ſe ſentiroit obligé de parier pour le point de ſix, ſuppoſé qu'on fût obligé de parier. On ne pourroit pas même choiſir de parier pour ambeſas: car quoi-

qu'on ſoit incertain de l'événement, on ſe ſent pourtant convaincu de ſa propre obligation, & du parti qu'elle nous déterminerait de prendre.

Voilà donc un autre moyen de découvrir, ſinon la vérité, du moins ce que nous pouvons dans la pratique tenir pour vrai : c'eſt-à-dire, que par ce moyen nous pouvons connoître la vérité, ou la fauſſeté de ces propoſitions, *je devrois faire ceci préférablement à cela ; je devrois penſer ainſi, plûtôt qu'autrement,*

Obſ. J'ai déja achevé ce que j'avois principalement deſſein de dire ici ; mais nous pouvons encore déduire des prémiſſes les concluſions ſuivantes.

1. Entre les principales cauſes de l'erreur, on doit à mon avis compter 1. le manque de facultés : quand on ſe mêle, par exemple, de juger de ce qui eſt au-deſſus de ſa portée ; comme ceux qui ſortant de leur élément, & s'égarant dans des ténébres, où ils ne trouvent d'autres idées que leurs propres ſonges, s'aviſent d'affirmer des propoſitions, qu'ils ſont hors d'état d'appuyer d'aucune raiſon : ou comme d'autres, qui nient les choſes les mieux fondées, ſeulement parcequ'ils n'ont pas la force de

les concevoir. 2. Une autre cauſe d'erreur eſt le défaut de réfléchir ſérieuſement ſur les idées que nous avons, ou que nous pouvons avoir ; ce qui fait que nous ſommes entiérement deſtitués des connoiſſances qui s'acquiérent ordinairement par la contemplation de ces idées, & de leurs relations; ce qui nous fait mal appliquer & confondre les noms des choſes; ce qui nous fait, en un mot, parler & écrire, comme on dit, de parfaits galimathias. 3. Une troiſiéme cauſe de l'erreur, & qui reſſemble beaucoup à la ſeconde, eſt le défaut des qualités & des perfections requiſes pour former un droit jugement; & des élémens de l'art de bien juger : défaut, qui ſe fait ſentir, lorſque les perſonnes, qui n'ont aucune teinture des ſciences, s'ingérent de faire ce qui eſt ſeulement du reſſort des ſçavans : lorſque les demi-ſçavans ſont hardis, poſitifs & préſument plus d'eux-mêmes que n'oſe faire un homme modeſte & véritablement ſçavant (*a*), quoi qu'il ait plus de lumiéres

(*a*) *Comme*, ſelon Thucydide, *l'ignorance inſpire la hardieſſe, & la prudence inſpire la molleſſe ; de même la pudeur affoiblit les bons eſprits, & l'audace raſſure les mauvais.* Pline le Jeune.

qu'eux : & lorſqu'un homme de lettres s'applique à une ſcience particuliére, après s'être auparavant conſacré à une autre toute différente, & ne réüſſit ainſi dans aucune. 4. Une autre cauſe de l'erreur eſt le défaut de bien entendre la nature & la force d'une conſéquence juſte. Il n'y a rien de plus commun, que d'entendre dire, qu'une telle propoſition eſt une conſéquence d'une autre propoſition, lorſquelle ne l'eſt point : c'eſt-à-dire, lorſque cette propoſition n'eſt fondée ſur aucun axiome, ni ſur aucun théorême, ni ſur aucune vérité connuë. 5. Les défauts de mémoire & d'imagination ſont encore d'autres cauſes d'erreur. Les hommes font en raiſonnant un grand uſage de ces facultés ; on conſulte la mémoire en beaucoup d'occaſions ; & on tire ſur l'imagination un grand nombre d'ébauches : s'il nous arrive donc de compter ſur ces deux facultés, lorſqu'elles ſont foibles, brouillées, & dérangées le moins du monde ; les objets peuvent être mal repréſentés, & nos eſprits engagés dans l'erreur par ces images fauſſes ou imparfaites. On devroit donc ſe méfier de ces facultés, & employer à les corriger

les moyens, dont les meilleurs jugemens ont peut-être le plus de beſoin. 6. L'erreur vient encore de ce que nous donnons trop au témoignage des ſens: car pour ſi néceſſaires qu'ils nous puiſſent être, il eſt pourtant certain qu'il y a pluſieurs choſes qui ne ſont pas de leur reſſort, & pluſieurs autres, qui ne peuvent pas être repréſentées de la maniére que le ſont les objets ſenſibles, parce-qu'on ne peut s'en tracer aucune image. Tout homme, qui a une legére teinture des mathématiques & de la philoſophie, eſt convaincu, qu'il faut admettre dans la nature pluſieurs choſes, qui paroiſſent abſurdes à nos ſens. 7. Une autre ſource d'erreur eſt le peu d'éloignement de l'embarras des affaires, & le peu d'éxercice qu'on fait de penſer & de raiſonner en ſon particulier (*a*). Une vie errante & irréguliére eſt la marque d'une tête legére & dérangée, de notions mal liées, & de concluſions tirées au hazard. La vérité eſt l'enfant du ſilence, des méditations

(*a*) *Quand nous voulons réfléchir ſur quelque ſujet avec exactitude, nous nous retirons dans la ſolitude : nous fermons les yeux, nous bouchons les oreilles, & nous reprimons les ſens.* Philon Juif.

méditations ſuivies, & des penſées ſouvent revûes & corrigées. 8. La force des appétits, des paſſions, des préjugés, eſt une nouvelle ſource d'erreur : leur force peut corrompre, ou entiérement aſſujettir l'entendement : du moins les opérations de l'eſprit peuvent être fort retardées par l'intruſion, s'il m'eſt permis de m'exprimer ainſi, de ces inſtigateurs, qui refuſent de ſe rendre à la raiſon, & qui ſont eux-mêmes forts & turbulens. Parmi les autres préjugés, il y en a un d'une nature toute particuliére, qui eſt, comme on doit l'avoir remarqué dans le monde, une des principales cauſes de l'irreligion qui regne de nos jours. Tandis que certaines opinions & certains rits ſont portés à un excès, qui en démontre l'abſurdité aux yeux de preſque tout le monde, excepté de ceux qui en ſont les auteurs & les défenſeurs ; non ſeulement les perſonnes ſçavantes, mais encore les gens d'un médiocre génie, s'apperçoivent de cet excès, & par un excès oppoſé d'indignation & de dépit, ſans ſéparer même la vérité du menſonge, ils en viennent à nier l'une & l'autre, & ils tombent dans l'extrémité contraire ; j'entends, dans un

mépris total de la religion. (*a*). 9. Nos erreurs viennent auſſi de la mauvaiſe maniére, dont les matiéres ſont expoſées. Une petite addition, une petite fauſſeté, gliſſées dans la relation d'un fait, cauſent une fermentation conſidérable; & elles croiſſent extrêmemeni: une couleur artificielle peut tromper les uns; un récit embrouillé peut embarraſſer les autres: en un mot la queſtion devroit être expoſée devant ſon juge dans ſon état naturel, ſans obſcurité, ſans déguiſement, & ſans détour. 10. On peut enfin ajoûter à toutes ces cauſes de nos erreurs, une autre, qui a beaucoup de rapport avec la derniére; c'eſt la négligence de bien expliquer les termes, & ce qui eſt la ſuite de cette négligence, le peu de ſoin qu'on prend de bien entrer dans les queſtions qu'on doit éxaminer & réſoudre.

2. La raiſon, pourquoi la plûpart des hommes ſont communément dans

(*a*) *Les uns n'ont aucun reſpect pour les Dieux, & les autres en ont un qui devroit faire honte.* Pline. Ce qui eſt contenu dans la ſeconde partie de cette remarque, eſt réellement la cauſe de ce qui eſt contenu dans la premiere.

le tort, & pourquoi ils jugent mal des choſes, eſt qu'ils ne ſont pas aſſez préparés par une éducation convenable à découvrir la vérité par le raiſonnement. Il y en a parmi eux une partie, qui après avoir reçû une bonne éducation, ſe plongent & ſe noyent dans les plaiſirs: ceux-là donnent du moins tout leur temps aux maniéres de vivre les plus à la mode: ils roulent de viſite en viſite, de compagnie en compagnie (*a*): ils ne fuient rien tant qu'eux-mêmes, & les lieux ſolitaires, paiſibles, propres à la méditation & au raiſonnement. Une autre partie des hommes eſt accablée d'occupations & d'affaires, qui demandent toute leur attention, & qui prennent tout leur temps. Les uns tombent dans une molle négligence de leurs études: ils ne font aucun uſage de ce qu'ils ont appris; ils n'ont peut-être pas les moyens & les ſecours néceſſaires pour continuer de s'appliquer aux ſciences; ou bien ils n'ont d'autres vûes que de faire couler inſenſiblement leur temps; & ils cherchent plûtôt leur plaiſir & leur volupté

(*a*) *J'ai honte de parler de l'aſſiduité, que l'on a à ſe rendre viſite.* St. Jerôme.

dans les ſciences agréables, que leur inſtruction & la ſageſſe. Les autres ont le malheur de jetter de mauvais fondemens, & de commencer où ils devroient finir : leurs eſprits ſont imbus des opinions particuliers aux Académies où ils ont été élevés : avant qu'ils ayent éxaminé la vérité de ces opinions, ils les ajuſtent au rang qu'ils doivent tenir dans le monde, ou aux profeſſions qui doivent leur ſervir de gagne-pain : ils font enſuite leur capital de diſputer ſur ces opinions ; & vrayes, ou fauſſes, ils s'opiniâtrent à les ſoûtenir pendant tout le reſte de leur vie. Ces hommes rencontrent-ils juſte ? C'eſt un coup du hazard, c'eſt une partie de leur portion héréditaire ; & non pas une ſuite de la culture de leur eſprit. Donnent-ils à faux ? Plus ils étudient, plus ils deviennent ſçavans, & plus leurs erreurs s'enracinent : parcequ'ils ont au commencement de leur courſe tourné le dos à la vérité, plus ils marchent, & plus ils s'éloignent d'elle : leur ſçavoir eſt une quantité négative, moindre & plus mauvais qu'une entiére ignorance.

Voilà donc les écueils, contre leſquels ſe briſe preſque toûjours la juſteſſe de

nos jugemens. Très peu de perſonnes, oui, très peu en comparaiſon de cette grande maſſe que formeroit l'aſſemblage de tous les hommes; très peu ſe ſont, dis-je, jamais propoſés le moindre doute, avant de fixer leur jugement, & d'embraſſer une opinion : y auroit-il autrement tant de ſectes différentes, tant de différens partis, qu'on en voit ſur la face de la terre ? Le ſommaire de tout ce raiſonnement eſt, qu'il faut réünir un grand nombre de qualités & d'avantages, pour bien juger de pluſieurs, mais ſur-tout des plus importantes vérités; & ces qualités ſont un ſçavoir convenable, la pénétration, l'éloignement des affaires, le déſintéreſſement & l'impartialité, beaucoup de ſincérité, & une réſignation parfaite à la conduite de la raiſon, & à la force de la vérité; qualités au-reſte qu'on ne peut accorder avec l'ignorance, les paſſions, une vie tumultueuſe, & d'autres circonſtances, qui induiſent à l'erreur la plûpart des hommes.

SECTION IV.

Des obligations des Etres imparfaits, par rapport à leur puiſſance d'agir conformément à la vérité.

IL reſte encore une queſtion, propoſée ci-deſſus en forme d'objection, que nous ne devons pas oublier, & qui va faire le ſujet de cette courte ſection. La queſtion eſt, ſi un homme ne peut pas être dans l'impuiſſance d'agir conformément à la vérité, quoiqu'il puiſſe la découvrir, ou même qu'il la connoiſſe

I. Prop. Le néant n'eſt capable d'aucune obligation: car obliger le néant, c'eſt ne point obliger du tout.

II. Prop. Plus un être manque de pouvoir & d'occaſions de faire une choſe, plus il eſt incapable d'être obligé à la faire: ou bien, pour m'exprimer en d'autres termes, aucun être n'eſt obligé de faire ce qu'il n'a ni le pouvoir, ni les occaſions de faire; car l'être, qui n'a ni les facultés, ni les occaſions né-

ceſſaires pour faire une choſe, eſt dans une parfaite inaction, dans une entiére impuiſſance d'agir par rapport à cette choſe: il n'eſt point agent à cet égard: & conſéquemment il eſt un pur néant par rapport à cet acte.

Exiger d'une perſonne, lui commander de faire une action, c'eſt vouloir qu'il faſſe uſage d'un pouvoir ſupérieur à la réſiſtance qu'il doit rencontrer en la faiſant: lui demander, qu'il faſſe l'application d'un tel pouvoir, eſt le même que de lui demander, qu'un pouvoir de telle nature, & d'un tel degré, ſoit réduit en acte. Or s'il n'a point un tel pouvoir, ce pouvoir d'une telle nature, & d'un tel degré, eſt donc un rien: c'eſt d'un rien, dont on demande que l'application ſoit faite: & par une troiſiéme conſéquence on veut que rien ne ſoit fait. C'eſt préciſément comme ſi on commandoit à un homme de faire quelque choſe avec ſa troiſiéme main, tandis qu'il n'en a que deux, ce qui ſeroit lui commander de la faire ſans main; c'eſt-à-dire de ne la pas faire du tout.

Sans un plus long raiſonnement, c'eſt une vérité, dont tout le monde convient, qu'à l'impoſſible nul n'eſt tenu.

De-là réſultent, à la maniére des corollaires, les deux propoſitions ſuivantes.

III. Prop. Les êtres inanimés, & qui ſont dans l'impuiſſance d'agir, n'ont pas la capacité d'être obligés à quelque choſe: les êtres purement ſenſitifs ne ſont pas capables d'être obligés d'agir par des principes & par des motifs au-deſſus du ſentiment.

IV. Prop. Les obligations des êtres intelligens & actifs doivent être proportionnées aux facultés, au pouvoir, aux occaſions qu'ils ont d'agir; & rien au-de-là.

V. Prop. Cette idée, faire ſes efforts, peut proprement exprimer l'uſage de toutes les facultés, & de toutes les occaſions, qu'un agent intelligent, mais imparfait, a d'agir: car faire ſes efforts, c'eſt faire ce qu'on peut; & comme c'eſt ce que peut faire chaque être en particulier dans les cas, par rapport auſquels il ſe trouve dans la cathégorie des êtres imparfaits, de même auſſi aucun de ces êtres ne peut faire rien de plus. Les uns peuvent s'efforcer avec plus d'avantage & plus de ſuccès que les autres; mais ils ne font au bout du compte que des efforts.

VI. Prop. Ceux qui ſont capables de diſcerner quelque vérité, ſans pouvoir les diſcerner toutes, & qui peuvent agir conformément à la vérité, quoiqu'ils ne puiſſent pas le faire en toute ſorte de cas; ſont pourtant tenus de le faire autant qu'il eſt en leur pouvoir : ou bien, pour m'exprimer en d'autres termes, c'eſt le devoir de chaque être de s'efforcer de ſuivre la raiſon; de ne contredire aucune vérité, de parole, ni d'action; en un mot de traiter chaque choſe comme étant ce qu'elle eſt.

Voilà donc les devoirs des êtres raiſonnables; tous ces devoirs, dont nous avons fait mention dans les ſections précédentes, ou qui en réſultent; les voilà, dis-je, tous réunis; voilà leur étenduë fixée par les correctifs & les reſtrictions contenuës dans cette derniére propoſition : voila le ſommaire de la Religion de ces êtres : religion, dont il n'y a point de diſpenſe; religion, dont on ne peut ſous aucun prétexte omettre la pratique : car enfin, chacun peut s'efforcer, chacun peut faire ce qu'il peut : mais pour faire véritablemtnt tout ce qu'on peut, on doit s'y prendre ſérieu-

ſement & de bon cœur ſans étouffer la voix de ſa conſcience, ſans déguiſer, ſans dimimuer, ſans négliger ſes forces.

Combien inutiles ne me paroiſſent donc point ces diſputes ſur la liberté de l'homme, qui ont ſi fort fatigué leurs auteurs, & le reſte du monde *! C'eſt à-peu-près comme ſi on offroit à un homme quelque récompenſe conſidérable, ou quelque grand avantage, pourvû qu'il voulût ſeulement ſe lever de ſon ſiége pour l'aller chercher, ou aller faire quelqu'autre choſe qu'on lui indiqueroit; & ſi au lieu de la faire, il s'amuſoit à entrer dans de longues queſtions touchant ſa propre liberté, pour ſçavoir s'il auroit le pouvoir de ſe remuer, ou s'il ne ſeroit pas lié à ſon ſiége, & néceſſité à reſter en repos. Le plus court chemin eſt de l'apprendre par l'expérience. S'il ne peut rien faire, il n'y a point de peine perduë; mais s'il n'agit pas, quoique capable d'agir, les ſuites & le blâme n'en tomberont alors que ſur lui. Je ſuis perſuadé, que ſi les hommes vouloient s'appliquer tout de bon, & ſe

* Voyez la Préface.

produire, comme on dit, eux mêmes (*a*), ils ſentiroient par expérience, que leurs volontés ne ſont ni ſi univerſellement, ni ſi abſolument déterminées par les accidens de la vie : ils apprendroient que la prédeſtination & le deſtin ne ſont pas ſi inflexibles (*b*), que beaucoup ne ſoit encore laiſſé à notre propre conduite (*c*). Courage ; venez-en à l'épreuve.

(*a*) *Nous ſçavons quelles choſes ſont bonnes, & nous les connoiſſons ; mais nous les omettons, les uns par pareſſe*, &c. Euripide.

(*b*) מאה en Arabe eſt mourir ; & de-là ſemble être dérivé le mot *fatum*, comme pluſieurs autres mots Latins ſont dérivés de cette Langue, & de pluſieurs autres Langues Orientales : parce qu'il y a quelque choſe de fatal & de néceſſaire, c'eſt ſans doute la mort. Cependant il ne s'enſuit pas de-là que le temps & la maniere de mourir ſoient immuablement fixés. *Car le deſtin ne comprend pas toutes choſes purement & ſimplement ; mais ſeulement les générales.* Plutarque.

(*c*) Ce que les Phariſiens diſent, au rapport de Joſephe, ſemble être vrai : *Les Phariſiens diſent donc, que certaines choſes, mais non pas toutes, ſont l'ouvrage du deſtin ; & que quelques autres ſont indifférentes.* Le Rabin Albo s'exprime ainſi touchant les actes humains, & les événemens qui en ſont les ſuites : *Une partie de ces actions eſt libre ; une*

(*a*) Certainement il dépend d'un homme de s'empêcher de porter la main à ſa bouche. Si cela eſt ainſi, il dépend également de lui de s'abſtenir de manger & de boire avec excès. S'il peut commander à ſes pieds d'aller là, de venir ici, de ſe tenir en repos; il a auſſi le pouvoir de ſe tenir éloigné des mauvaiſes compagnies, & des mauvais lieux. Et ainſi du reſte (*b*).

Cela nous fait naître une penſée très-importante. L'abſtinence eſt du reſſort de nos forces, du moins dans les cas

partie eſt forcée, & quelques autres ſont moitié libres & moitié forcées, &c. Mais il y a long-temps que les hommes ont accoûtumé d'accuſer le deſtin de leurs fautes. *Quand ils ont fait du mal de gayeté de cœur, ils ont recours à l'excuſe ordinaire*, qu'ils y ont été entraînés par leur deſtin, &c. Lucien.

(*a*) *Celui qui a bien commencé a fait la moitié de l'œuvre. . . . Oſez être ſage.* Horace. Ariſtote va plus loin que ce vieux proverbe, *le commencement eſt la moitié du tout.* Voici ſes paroles : *Il ſemble que le commencement eſt plus que la moitié du tout.*

(*b*) *Aucun animal n'eſt réduit à cette condition que ſes pieds marchent, & que ſa langue parle, malgré qu'il en ait.* Plutarque. Ce que dit Tibulle que *quoiqu'il ait bien juré, ſon pied revient toûjours au même lieu*, eſt une petite ſaillie poëtique.

ordinaires (*a*) ; de ſorte qu'un homme peut, s'il veut, s'empêcher de faire ce qui contredit la vérité : mais il n'eſt peut-être pas toûjours en ſon pouvoir d'agir, quand il faut qu'il agiſſe ; il peut manquer de forces ou d'occaſions, & ſembler contredire la vérité par ſon omiſſion : ce qu'on trouvera qu'il ne fait pas dans le fonds, ſi on a égard à ſes infirmités & à ſes deſavantages, & ſi ſon cas eſt fidélement circonſtancié.

(*a*) *En un mot, il eſt beaucoup plus facile de s'abſtenir d'une action commune que de celles qui attaquent ces commandemens :* TU NE TUERAS POINT, TU NE COMMETTRAS POINT ADULTERE, &c. Saint Baſile.

SECION V.

Vérités qui ſe rapportent à la Divinité. De l'éxiſtence de Dieu, de ſa Perfection, de ſa Providence, &c.

NOus avons fait voir, que la nature du bien & du mal moral conſiſte dans la conformité, ou dans la contrarieté de nos actes avec la vérité, & avec la raiſon & la félicité, deux choſes qui ſe confondent avec elle. Nous avons fait voir auſſi qu'on peut parvenir à la connoiſſance de la vérité, par la religion, ou par les ſens, ou par tous les deux enſemble. J'entrerai à préſent dans le détail des vérités, qui ſont les plus importantes, qui ont le plus d'influences *, & dont la recherche demande un plus profond raiſonnement, laiſſant la recherche de celles qui ne ſont que de communes matiéres de fait, aux

* L'Auteur entend ſans doute qu'elles influent ſur toutes les autres vérités ; puiſqu'il eſt conſtant que les vérités, dont il va traiter dans les Sections ſuivantes, influent ſur toutes les autres.

moyens ordinaires qu'on employe pour les découvrir. Ces vérités ſe rapportent principalement à la Divinité, à nous-mêmes, & aux autres hommes. Celles de la premiere eſpece vont faire le ſujet de cette ſection.

I. Prop. S'il y a une ſubordination de cauſes & d'effets, il doit néceſſairement y avoir dans la nature une cauſe ſupérieure à tout le reſte, qui n'ait point été cauſée elle-même : ou, pour m'exprimer en d'autres termes ; lorſqu'il y a un tel enchaînement, que l'éxiſtence d'un être dépend néceſſairement de l'éxiſtence d'un autre être ; & que l'éxiſtence de celui-ci dépend abſolument de celle d'un troiſiéme, & ainſi du reſte de la progreſſion, pour ſi longue qu'on veuille la ſuppoſer ; il faut qu'il y ait un être indépendant, duquel tous les autres dépendent, & duquel ils tirent tous leur origine.

Si Z eſt mis en mouvement par Y, Y par X, & X par W ; il eſt conſtant que X ne fait mouvoir Y, & qu'Y ne fait mouvoir Z, que comme ils ont été premiérement mûs eux-mêmes : comme X a été mû par W, & Y par X. Il eſt conſtant encore que Z, Y, X ſont des

corps mûs; ou plûtôt que Z avec Y, & avec X, ne font enſemble (*a*) qu'un corps mû. Il eſt conſtant en troiſiéme lieu, queW eſt ici le premier mobile; l'auteur du mouvement, qui n'a pas reçû lui-même l'impulſion d'aucun autre moteur. Il eſt donc conſtant que W ſeroit dans cette ſuppoſition un corps mû ſans premier moteur, ce qui eſt abſurde (*b*). Il eſt conſtant en dernier lieu, que le cas ſera toûjours le même, pour ſi longue qu'on ſuppoſe la progreſſion: c'eſt-à-dire, il y aura toûjours un corps mû ſans moteur (*c*), s'il n'y a point de premier moteur, qui n'ait pas lui-même reçû l'impulſion d'un autre.

(*a*) Z † Y † X.

(*b*) On pourroit nier avec autant de raiſon avec les Στασιῶται *, ainſi appellés par Ariſtote chez Sextus Empiricus, qu'il y ait une telle qualité de la matiere que le mouvement; que de dire qu'il y a un mouvement ſans un Moteur; ou, ce qui revient au même, ſans un premier Moteur.

(*c*) *Le premier Mateur.* Platon. *Le commencement de tout mouvement*, le même. *La premiere Cauſe motrice.* Ariſtote.

* C'étoient Parménide & ſon Diſciple Méliſſe, Philoſophes ainſi nommés, parcequ'ils nioient le mouvement, & qu'ils ſoûtenoient que l'Univers étoit immobile. Platon leur donne auſſi cette épithete dans ſon Dialogue intitulé *Theatetus*, pag. 130. ſ.

De plus, ſi W, que nous ſuppoſerons agent intelligent, libre, & doué du pouvoir de commencer les premieres impulſions du mouvement ; ſi dis-je W a ce pouvoir originairement en lui-même, & indépendamment de tous les autres êtres ; on a donc trouvé au bout de cet enchaînement non ſeulement le premier mobile, mais encore un être ſuprême & une cauſe premiere : parceque ce qui a le pouvoir de commencer un mouvement, indépendamment de tout autre, eſt un moteur indépendant : il éxiſte donc indépendamment de tout autre, puiſqu'on ne ſçauroit être moteur, ſans être premierement. Mais ſi W n'a pas ce pouvoir en lui-même & indépendamment d'autrui, il faut qu'il le reçoive d'un autre, dont il dépend lui-même, comme d'V, par exemple. Si donc V a originairement & indépendamment le pouvoir de conférer la faculté de produire le mouvement, voilà par une derniére conſéquence une cauſe premiére & indépendante. Si on ſuppoſe qu'V n'a pas ce pouvoir de lui-même, & qu'on porte la progreſſion au-de-là de nos conceptions ; nous ne pouvons cependant en raiſonnant comme nous

avons fait dans le paragraphe précédent, nous empêcher de conclure, qu'il y a une telle cauſe premiere, d'où dépend tout cet enchaînement de corps mobiles, & de moteurs.

En général, ſi Z eſt réellement un effet, qui procéde & qui dépende d'Y, comme cauſe de ſon éxiſtence; ſi Y dépend de la même maniére de X; ſi X en fait autant de W, il eſt clair que l'éxiſtence de Z, Y, X, viennent originairement de W, qui eſt ici comme cauſe premiere, & indépendente. Il eſt manifeſte que ſans cette cauſe premiere, X n'éxiſteroit point; & conſéquemment Y ni Z ne pourroient pas éxiſter. Z, Y, X étant tous des effets & des êtres dépendans; ou plûtôt Z avec Y, & avec X n'étant qu'un ſeul effet; ſans W il y auroit un effet ſans cauſe. Enfin qu'on remonte auſſi haut qu'on voudra des effets à leurs cauſes, notre raiſonnement reviendra toûjours. Sans une cauſe premiere & indépendante, un effet ſera ſans cauſe efficiente; un être dépendant ne dépendra de rien: c'eſt à-dire, qu'il ſera dépendant ſans être dépendant. *

* C'eſt-à-dire qu'il eſt, & qu'il n'eſt point.

Object. La progreſſion peut aller *(a)* juſques à l'infini, & n'avoir parconſéquent ni moteur, ni cauſe premiére.

Rép. Si on peut ſuppoſer infinie une ſuite de corps mûs ; tous ces corps réü-

(*a*) Les plus grands hommes parmi les Anciens ont nié la poſſibilité d'une telle progreſſion : *car il eſt impoſſible que l'un vienne de l'autre à l'infini*, dit Ariſtote. S'il pouvoit y avoir une telle progreſſion, il s'enſuivroit que toutes ſes parties, excepté la derniere, ne ſeroient que le *milieu* ; & par conſéquent, *s'il n'y a point de Cauſe premiere, il n'y en aura abſolument aucune*, &c. Suppoſer une choſe mûe par une autre ; ſuppoſer celle-ci mûe par une troiſiéme, & ainſi *à l'infini* : c'eſt ſuppoſer *ce qui eſt impoſſible : car de cette maniere, il n'y aura ni moteur, ni choſe mûe, n'y ayant point de faculté motrice.* Simpl. Non ſeulement ces Philoſophes Arabes appellés en Hébreu מרכי'ם *Diſcoureurs*, & en Arabe אלמחבלמין *Ecrivains prompts* ; mais encore pluſieurs des anciens Juifs ont été en cela d'accord avec les Grecs : & ils ont inventé des argumens de leur propre crû. Voyez *More Nebocim*, & autres : particulierement le Livre *Koſri*, où leur premier argument ſemble très convaincant, & très-ſemblable au quatriéme qui eſt dans le Livre Emunah : *Si le temps qui s'écoule n'a point de commencement ; les êtres éxiſtans dans ce temps qui s'écoule, juſques à ce temps-ci, ſeront infinis ; mais ce qui eſt infini ne paſſe point en acte.* Car quoique ces raiſonnemens des

nis enſemble ne peuvent faire qu'un corps infini mis en mouvement ; & ce corps infini mis en mouvement ne requerera pas ſimplement un premier moteur, mais il le requerera infiniment plus que ne fait un corps fini. Quoiqu'on ne me permette pas de placer un premier mobile au bout de la progreſſion, parce qu'on la ſuppoſe infinie & ſans commencement ; il faut pourtant néceſſairement qu'il y ait une cauſe, un

Medabberim, comme le remarque Muſcatus, *ne lui plaiſent point*, ſçavoir *au Docteur* * : cependant quel que ſoit l'enchaînement des cauſes & des effets, il eſt auſſi long du bas en-haut, qu'à le prendre du haut en-bas : ſi ces effets ſont infinis d'une maniere, ils le ſont également de l'autre : & conſéquemment ce que dit Saadias Gaon, a lieu, *ſi l'éxiſtence ne vient pas juſques à nous, nous n'éxiſterons point*, &c. Il y a dans Juſtin Martyr un argument de cette nature qui mérite d'être rapporté, quel que ſoit le fonds qu'on y doive faire : *Si le futur eſt une partie du temps, il n'eſt pas encore ; car le paſſé étoit auſſi une partie du temps, avant que le futur fût : il étoit donc lorſque le paſſé n'étoit pas encore une partie du temps.*

* Muſcatus entend par ce mot le Rabin Moïſe Maimonidès qui réfute ſolidement ces prétendus Philoſophes, dans le Livre ici cité. Partie 1. ch. 71. 73. 74. &c.

auteur du mouvement (*a*), différent de cette infinité de corps mûs ; parce que, ſelon la ſuppoſition, il n'y a pas un ſeul corps de cette progreſſion infinie, qui ne faſſe mouvoir le corps qui le touche immédiatement, en conſéquence de l'impulſion qu'il a reçûë lui-même : & n'y ayant pas un ſeul de ces corps qui ne ſoit mû, on doit les conſidérer tous enſemble comme ne compoſant qu'une maſſe en mouvement : & par une derniére conſéquence, cette maſſe de corps infinis doit avoir été miſe en mouvement par quelque choſe.

Cette réponſe a généralement la même force, ſoit quelle ſoit appliquée aux effets, ſoit qu'elle le ſoit à leurs cauſes. Une ſucceſſion infinie d'effets requiert une cauſe efficiente infinie ; c'eſt-à-dire, une cauſe qui agiſſe avec une force infinie. Il s'en faut donc beaucoup, que cette infinie ſucceſſion d'effets ne requierre une cauſe premiere.

Suppoſons qu'une chaine (*b*) eſt ſuſ-

(*a*) Ariſtote même qui défend l'éternité du mouvement, ſoûtient auſſi la néceſſité d'un Moteur premier & éternel.

(*b*) *Une chaîne d'or ſuſpenduë du ciel.* Homere. Iliade, liv. 8. vers 19. Lucrece fait auſſi mention d'une ſemblable chaîne.

pendue du ciel, & que nous ignorons ſa longueur. Suppoſons encore que cette chaine au lieu de tomber en terre reſte toûjours dans la même ſituation, quoique chaque anneau tende en bas par ſa gravité; & que ce qui tient la chaîne ſuſpenduë nous ſoit inviſible. Si on demande enſuite la cauſe de cette ſuſpenſion, ſuffira-t-il de répondre, que le premier ou le plus bas chainon eſt ſuſpendu par celui qui eſt immédiatement au-deſſus de lui; que le ſecond, ou plûtôt que le premier & le ſecond enſemble le ſont par le troiſiéme; & ainſi de même juſques à l'infini? Qui ſoutient le tout? Une chaine de dix boucles ſeulement tomberoit à terre, ſi une choſe capable de la retenir ne l'en empêchoit. Il en ſeroit de même d'une de vingt, ſi ce qui la tiendroit, n'avoit une force proportionnée au ſurcroît du poids: & n'en ſera-t-il pas de même d'une chaîne infinie, ſi ce qui la ſoutient n'eſt pas infiniment fort, & capable de porter un poids infini? On doit raiſonner de la même maniére d'une chaine de cauſe & d'effets (*a*) entraînés auſſi naturellement

(*a*) *S'il étoit poſſible qu'une choſe eût un enchaînement continué depuis le haut, certaine-*

vers leurs fins, que la chaine ſuppoſée tendroit en bas par ſa gravité. Le dernier effet eſt, pour ainſi dire, ſuſpendu à la cauſe, qui eſt immédiatement au-deſſus de lui. Si cette cauſe n'eſt pas elle-même cauſe premiere, elle dépend d'une autre, qui doit l'être, &c. (*a*). Prétendre donc que ces effets ſont infinis; c'eſt

ment l'effet ſeroit infini. Sepher Hikkarim, où l'on peut voir de plus longs diſcours ſur cet *enchaînement*, tirez de Ibn Sinai, Maimonidès, &c.

(*a*) La chaîne doit être attachée *au haut du ciel. On trouvera*, dit Macrobe, *ſi on y fait attention, une liaiſon depuis Dieu juſques à la moindre choſe; & voilà la chaîne d'or, qu'Homère rappore que Dieu fait pendre du haut du ciel juſques en terre.* Cette matiere pourroit être embellie par pluſieurs autres comparaiſons: le Livre même, intitulé *Schalſcheleth Hacabbala*, nous en peut fournir une; mais je n'en rapporterai qu'une autre: & dans celle-là le mouvement eſt à la vérité changé; mais dans le fonds la choſe eſt la même des deux manieres. Cette comparaiſon eſt priſe de Chob. halleb. & de Reſch. chochma. Suppoſons une ligne d'aveugles, dont le dernier auroit la main ſur l'épaule de celui qui le précéderoit immédiatement; & celui-ci de même; & ainſi du reſte juſques à ce que le premier fut hors de notre vûë. Si quelqu'un demandoit enſuite, quel guide conduiroit ces aveugles, & qu'on répondit qu'ils

prétendre qu'il y ait un être ſans cauſe, à moins que, conformément à ce qui a été dit déja, on n'admette une cauſe, de laquelle dépende tout le reſte. Or il ſeroit auſſi abſurde d'avancer une telle propoſition, qu'il l'eſt de prétendre qu'un poids petit & fini a beſoin à la vérité d'être ſoutenu par quelque choſe; mais qu'un poids plus conſidérable, qu'un poids même infini, peut s'en paſſer.

II. Prop. Une cauſe, à laquelle il n'y a point dans la nature de cauſe ſupérieure; qui n'eſt point produite; & qui eſt indépendante, doit éxiſter par elle-même: c'eſt-à-dire; qu'elle doit éxiſter néceſſairement, & ſans être redevable de ſon éxiſtence qu'à elle-même: j'entends par-là qu'elle ne peut pas, ne pas éxiſter, & ne pas éxiſter par elle-même (*a*). Car tout être doit éxiſter par lui

n'en auroient aucun, mais que l'un ſe tiendroit ainſi à l'autre juſques à l'infini: une créature raiſonnable ſe payeroit-elle de cette réponſe? Ne ſeroit-ce pas dire qu'un aveuglement infini, ou l'aveuglement, ſuppoſé qu'il fût infini, tiendroit la place de la vûë, ou d'un guide?

(*a*) Ainſi Ariſtote dit du premier mobile; *cela ne peut être autrement, il éxiſte néceſſairement*, &c. & après lui les Philoſophes Arabes,

lui même, ou par quelqu'autre : ce qui n'a pas l'éxiſtence de ſoi-même, doit

bes, Maimonidès, Albo, & pluſieurs autres, enſeignent que Dieu éxiſte néceſſairement : *Il eſt éxempt de menſonge* * : ſuppoſer qu'il n'éxiſte pas, c'eſt ſuppoſer une fauſſeté ; c'eſt-à-dire, qu'on ne peut pas ſuppoſer qu'il n'éxiſte pas. Cela ſemble être la ſignification du nom que Dieu prend dans l'Hiſtoire écrite par Moiſe : *Je ſuis celui qui ſuis* : ou dans un ſeul mot, *Je ſuis*. Or dans la bouche d'une perſonne, qui parle de lui, c'eſt à la troiſiéme perſonne, *il eſt*. Philon l'explique ainſi, *qui éxiſte de ſa nature*. De même Abarbanel : *Je ſuis, parce que je ſuis : car mon éxiſtence ne dépend que de moi-même* : ajoûtant outre cela que Dieu n'étoit pas comme les autres êtres qui éxiſtent *d'une éxiſtence poſſible*, ou hypothéthique ; *mais par une éxiſtence néceſſaire, & de ſon propre fonds*, c'eſt-à-dire, par ſoi-même. Ainſi Rabbi Levi fils de Gerſchom enſeigne, *que ce nom ſignifie que Dieu eſt un Etre qui éxiſte de lui-même*. Je paſſe ſous ſilence beaucoup d'autres Auteurs qui écrivent de la même maniere. Il y a eu des Payens qui ont crû qu'un pareil nom appartient à Dieu par la même raiſon : car dans le ſens que אהיה *je ſuis*, & de-là היה *il eſt* :

* Il faut néceſſairement de trois choſes, l'une : ou que ce paſſage ait été interpolé ; ou que l'application n'en ſoit pas juſte ; ou que je n'aye pû venir à bout de bien prendre le ſens des mots Hébreux, malgré la peine que je me ſuis donné pour y réüſſir.

la recevoir d'un autre ; & être dépendant par conſéquent. Or l'Etre, dont la propoſition fait mention, eſt ſuppoſé indépendant & incréé ; il ne doit donc pas éxiſter par un autre, mais par ſoi-même. La racine, le principe de ſon éxiſtence, ne doivent être cherchés ailleurs que dans ſa propre nature : les placer autre-part, c'eſt faire une cauſe ſupérieure à l'Etre ſuprême.

III. Prop. Il doit y avoir un Etre ſuprême, ou cauſe premiere, &c. Car il faut ajouter à ce que nous avons dit, que ſans un tel être, il ne peut y avoir aucune autre ſorte d'êtres (*a*) : puiſque

Plutarque dit qu'en s'adreſſant à Dieu à la ſeconde perſonne, εἶ, *tu es*, (ההיה ou התיה) *eſt la parfaite dénomination de Dieu, en parlant de lui* : & que par ce nom nous lui donnons *celui qui marque l'éxiſtence qui eſt véritable, certaine, unique, propre à cet Etre : car nous n'avons effectivement pas d'éxiſtence abſoluë*, c'eſt-à-dire, *néceſſaire*. Dieu eſt *éternel, ſans commencement, & ſans fin* ; c'eſt-à-dire, *qu'il éxiſte abſolument* ; c'eſt-à-dire, *néceſſairement*, ou *d'une maniere parfaite.*

(*a*) Quelque choſe doit éxiſter *d'une éxiſtence néceſſaire* ; autrement, *il n'y aura aucune choſe éxiſtante parfaitement.* Chaque choſe ne peut pas éxiſter *d'une éxiſtence hypothétique*, &c. Maimonidès, *More Neb.* & autres.

l'univers n'auroit pû ſe produire, une partie de cet univers n'auroit pas pû ſe créer premierement ſoi-même (*a*), & crées enſuite l'autre partie; parceque ce ſeroit ſuppoſer une action à un être, avant même qu'il éxiſtât. *.

IV. Prop. Une cauſe, telle que nous l'avons définie ci-deſſus, doit non-ſeulement être éternelle, mais encore infinie. Elle doit être éternelle, parcequ'elle ne peut en aucune façon ni commencer à éxiſter, ni ceſſer d'éxiſter; puiſque l'éxiſtence fait partie de ſon eſſence †. Elle

(*a*) Ceci n'a pas beſoin de démonſtration; car il y en a une fort ancienne dans le Livre Emunah, & enſuite dans Chobat halleb. *Celui qui s'eſt fait ſoi-même, ne peut s'être fait qu'avant, ou après ſon éxiſtence, or l'un ou l'autre eſt impoſſible*, &c.

* Ce qui ſeroit donner des proprietés au néant.

† L'éxiſtence eſt le fondement, ſur lequel toutes les eſſences ſont, pour ainſi dire, bâties. Etre Dieu, être homme, être plante, être métal, &c. Sans cet *être* nous ne pouvons pas même rien imaginer; puiſque nous ne pouvons même raiſonner des êtres poſſibles, que conſéquemment à une éxiſtence imaginaire que nous leur ſuppoſons. Je ne ſçai même, ſi on ne peut pas en dire autant des êtres chimériques.

doit être infinie ; parcequ'il n'y a rien, qui puiſſe lui preſcrire quelques bornes par rapport à ſon éxiſtence. Car s'il éxiſtoit un être capable de renfermer la cauſe premiere dans certaines limites, elle devroit être auſſi dans la dépendance, du moins par rapport à l'éxiſtence; parce qu'elle ſeroit redevable de ſon éxiſtence, & elle auroit à cet être l'obligation de n'avoir pas été renfermée dans des limites plus étroites. Outre que ſi la préſence de l'être ſuprême, de quelle maniére que cette préſence ſe faſſe, étoit excluë de quelque endroit, l'être ſuprême ne ſeroit pas dans cet endroit-là; & n'étant pas dans cet endroit, on pourroit le ſuppoſer n'être pas ailleurs : ce qui eſt contraire à ce que nous en avons dit dans la II. Prop. où nous avons fait voir, qu'on ne peut pas ſeulement ſuppoſer, qu'il n'éxiſte pas d'être ſuprême.

V. Prop. L'Etre ſuprême eſt au-deſſus de toutes les choſes qui peuvent nous être connuës : c'eſt pourquoi ſa maniere d'être, eſt au-deſſus de toutes nos conceptions. Il eſt un être néceſſaire; c'eſt-à-dire, qu'il éxiſte néceſſairement : Or rien de ce qu'il nous eſt poſſible de comprendre, ne peut jouïr de cet auguſ-

te privilége. Nous ne connoiſſons aucun être, dont nous ne puiſſions, ſans répugner à la nature, ſuppoſer qu'il n'éxiſte pas. L'Etre ſuprême a ſeul cette propriété : notre raiſon nous fait connoître à ſon égard avec autant de certitude, qu'il nous eſt poſſible d'en avoir de l'éxiſtence d'aucun être, qu'il doit y avoir une cauſe premiere, que nous ne pouvons pas ſuppoſer ne pas éxiſter ; quoique nous ne connoiſſions pas la nature de cette cauſe, ni ſa maniere d'être. Les idées complettes de l'Eternel (*a*),

(*a*) Quelle relation, & quelle analogie y a-t-il entre le temps qui eſt un écoulement de momens, & entre une éxiſtence éternelle & immuable ? Comment aucun être ne ſeroit-il pas plus ancien à préſent, qu'il ne l'étoit, il y a 5000 ans, &c. Ce ſont des ſpéculations accompagnées de difficultés inſurmontables. Or elles ne ſont pas entierement éclaircies par ce que dit Timée dans Platon : *Comme le Ciel a été formé ſur le modéle éternel du Monde intelligible ; ainſi le temps a été fait avec le Monde par le Créateur ſuivant le modéle de l'éternité* : ni par ce que dit Philon, *l'éternité repréſente la vie du Monde intelligible, comme le temps celle du Monde ſenſible.* Pluſieurs Philoſophes ſe ſont donc crûs obligés de nier que Dieu éxiſtât *en temps*, c'eſt-à-dire, ſucceſſivement ; ETOIT &

& de l'Infini (*a*) ſont au-deſſus des eſprits finis comme ſont les nôtres.

SERA, *étant des eſpeces de temps limité, nous les attribuons imprudemment à une ſubſtance éternelle ; mais ſans raiſon*, &c. Platon. *Dieu* Eſt ; *il faut le dire, & il n'eſt pas, eu égard à aucun temps, mais par rapport à l'éternité immobile, ſans temps & ſans changement, dans laquelle il n'y a rien avant ni après, ni rien de nouveau : mais étant une, elle remplit par le ſeul préſent la durée éternelle*, &c. Plutarque. *Dieu ſoit loué, il n'y a point de comparaiſon entre lui & le temps.* Maimonidès. *Il n'éxiſte point dans le temps.* Le même. Le Rabin Albo employe tout un chapitre à faire voir, *que le Dieu bénit n'eſt point ſujet au temps :* mais il confeſſe que les Rabins n'entendent pas *le temps défini* ou *le temps abſolu ; que le temps défini* ou *abſolu*, c'eſt-à-dire, *celui qui ne ſe compte, & qui ne calcule pas ; eſt la durée même qui a été avant l'éxiſtence du Monde*, &c. *Le temps qui ſe calcule ſuivant les mouvemens du globe céleſte, s'appelle l'ordre des temps, non pas un temps fixe*, &c. En un mot, ils comptent pour me ſervir des paroles du Rabin Gedaljah, *que le temps, quand il n'eſt pas créé, & la durée ne s'appellent point temps.* Ainſi ce qu'ils diſent ne réſoud pas toute la difficulté préſente, *le temps* ſelon qu'ils entendent ce terme, étant reſtraint à la durée du monde, qui ſelon eux eſt nouveau. Cependant voyez b. 2. c. 19. *Dieu ſoit béni, il eſt impoſſible que celui qui dit de lui-même qu'il a le temps préſent depuis les jours de David, & depuis qu'il a créé le monde*, &c.

(*a*) *Je connois à la vérité pluſieurs choſes*,

Lorſqu'en recherchant les cauſes des êtres nous découvrons, ou nous ſuppoſons qu'un être eſt la cauſe d'un autre ; qu'un troiſiéme eſt la cauſe de ce ſecond, & ainſi des autres, auſſi loin que notre imagination peut aller ; on peut toûjours demander quelle eſt la cauſe de la derniere cauſe, qu'il nous eſt poſſible de comprendre. Il nous ſera ainſi impoſſible de ne pas borner nos recherches à quelque être, que nous ne comprendrons point : & tel eſt néceſſairement l'être ſuprême (*a*). Nous pouvons pourtant, quoique nous ne puiſſions pas nous former une idée complette de ſa maniére d'éxiſter, être infailliblement aſſurés des vérités ſuivantes.

VI. Prop. L'Etre ſuprême éxiſte d'une maniére parfaite. Car ce qui éxiſte par ſoi-même, qui ne dépend en rien d'aucun autre, & qui, en tant que cauſe premiére, eſt la ſource de l'éxiſtence de

mais je ne ſçai point leur maniére d'être .... comme, par exemple, je ſçai que Dieu eſt ſans commencement, incréé, & ſans fin : mais j'ignore comment il l'eſt. St. Chryſoſtome.

(*a*) Simonidès avoit raiſon de doubler à Hieron le nombre des jours accordés pour répondre à cette queſtion, *Quel être Dieu eſt-il ?* Cic.

tous les autres êtres, doit éxiſter de la meilleure & de la plus noble maniére d'éxiſter dans un degré infini. Or éxiſter ainſi, c'eſt éxiſter d'une éxiſtence infiniment bonne, c'eſt être parfait.

VII. Prop. Il ne peut y avoir qu'un ſeul Etre ſuprême (*a*). Comme il conſte par la III. Prop. qu'il doit y avoir au moins un être indépendant, tel qu'il eſt défini dans la I. Prop. de même il ſuit de-là, qu'il ne doit y avoir réellement qu'un tel Etre (*b*): parce que ſa maniére d'éxiſter étant parfaite & ſans bornes, elle eſt, ſi je puis parler ainſi, épuiſée par l'Etre ſuprême, & elle lui appartient uniquement (*c*). Si un autre la parta-

(*a*) *Il n'y a rien de ſemblable; ni il n'y a pas aucun autre être dans la Nature*, tel que la cauſe premiere. Horace.

(*b*) Dans *More Neb.* Maimonidès ayant prouvé, qu'il doit y avoir un être qui éxiſte néceſſairement, ou dont l'éxiſtence eſt néceſſairement renfermée *dans la connoiſſance de lui-même*, procéde à dériver de cette néceſſité, l'incorporéité, la ſimplicité abſoluë, la perfection, & particulierement l'unité. *Il eſt abſolument impoſſible qu'il y ait du changement dans celui qui a une éxiſtence néceſſaire; il n'a point de ſemblable, & perſonne ne peut lui être contraire*, &c.

(*c*) C'eſt pourquoi il eſt appellé par Platon l'*Unique*.

geoit avec lui, il manqueroit au premier la partie qui ſeroit propre à l'être diſtingué de lui. Il ſeroit défectueux & borné. Etre infini & ſans bornes renferme tout (*a*).

S'il étoit poſſible qu'il y eût deux êtres abſolument parfaits l'un & l'autre, ils ſeroient d'une même nature, ou d'une nature différente. Ils ne peuvent pas être homogènes, parcequ'étant tous les deux infinis, ils s'entre-communiqueroient leur nature; c'eſt-à-dire, leur double nature ſe réüniroit pour n'en former qu'une. Ils ne peuvent pas être hétérogènes; parce que ſi leurs natures étoient oppoſées & contraires, étant toutes les deux ſuppoſées égales, infinies, ſe rencontrant toutes les deux par-tout; il ſuit de-là qu'elles s'entre-détruïroient, & qu'une ſeroit la négation de l'autre (*b*).

(*a*) *Si Dieu eſt parfait; comme il doit l'être; il ne peut être qu'un, afin que toutes choſes ſoient en lui.* S'il y avoit pluſieurs Dieux, *il manqueroit à chacun, tout ce qui ſeroit dans les autres.* Lactance.

(*b*) Comme ſont la lumiere & les ténébres. *Car deux choſes étant égales entr'elles, s'il y a de la contrarieté dans leurs affections, elles périront abſolument.* Saint Baſile. Il ne peut y avoir aucune loi entr'elles, comme on a dit:

Si on les ſuppoſe ſeulement différentes, ſans les ſuppoſer contraires; il faut alors les prendre pour deux eſpeces, & admettre néceſſairement, en ce cas, un genre au-deſſus d'eux, ce qui ne peut être. De quelle maniére en un mot qu'ils different, on devroit dire d'eux, qu'ils ſont ſimplement des êtres parfaits, chacun dans ſon eſpèce particuliére: mais cela n'eſt point être entiérement parfait: c'eſt être parfait à certains égards; & une telle perfection renferme une imperfection par rapport à d'autres choſes *.

Ce que nous venons de dire ſuffit, je penſe, pour détruire le ſentiment des Manichéens, & pour exclure entiérement leur principe indépendant du mal. Car ſi nous ne pouvons rendre raiſon du mal, dont l'expérience journaliére nous démontre l'éxiſtence; ce n'eſt là qu'un ſeul exemple de notre ignorance, choiſi entre une infinité d'autres qu'on

qu'il y en avoit parmi les Divinités des Payens. *C'eſt ici la loi des Dieux; aucun ne peut s'oppoſer au penchant de celui qui deſire quelque choſe*; &c. Euripide, dans ſon *Hippolyte* vers 1328.

* C'eſt-à-dire, une perfection imparfaite.

peut alléguer. Il peut y avoir de ces maux, des raiſons que nous ignorons: & certainement cette expérience ne doit pas nous porter à nier des axiomes auſſi infaillibles qu'elle-même (*a*).

Touchant cette matiére, il y a pluſieurs choſes qui méritent notre attention. Car quant au bien, & au mal moral, ils ſemblent tous les deux dépendre de nous-mêmes (*b*). Si nous faiſons les plus grands efforts dont nous ſommes capables, nous ne ſerons pas coupables de n'avoir pas fait un bien, qui eſt au-deſſus de nos forces. C'eſt donc notre faute, ſi le mal eſt introduit dans le monde par le mauvais uſage de notre liberté & de nos facultés (*c*); & il

(*a*) *La vérité eſt-elle périe, parce que vous êtes malheureux?* Euripide. *Phœniſ.* vers 929.

(*b*) *Vous avez l'ame libre, ... puiſque vous ne péchez pas à cauſe de votre naiſſance, ni vous ne commettez pas le péché de luxure au hazard*, &c. Cyrille de Jeruſalem.

(*c*) *Dieu doit-il éteindre le ſoleil, la lune, les étoiles, parce que quelques Peuples les adorent?* Miſchna. *Qui la* * *choiſit, c'eſt ſa faute, Dieu n'en eſt pas l'auteur.* Maxime de Tyr.

* Sçavoir la méchanceté dont l'Auteur parle immédiatement auparavant dans la Diſſertation 25. vers la fin.

eſt juſte d'en charger un autre être (*a*). Quant au mal phyſique, ſans lui beaucoup de bien phyſique ſeroit omis, puiſque l'un ſuit naturellement de l'autre (*b*). Pluſieurs choſes nous paroiſſent mauvaiſes, qui ne le ſeroient pas, ſi nous pouvions diſcerner leur enchainement (*c*) avec d'autres *. Le nombre des maux n'égale pas celui des biens, puiſqu'au contraire il eſt conſtant que celui-ci ſurpaſſe le premier (*d*). Pluſieurs maux

(*a*) *Vous en êtes vous-même l'auteur ; n'en cherchez pas ailleurs l'origine.* St. Baſile.

(*b*) *La ſoif prépare à l'homme le plaiſir de boire*, &c. Maxime de Tyr, Diſſert. 35. On pourroit beaucoup étendre cette remarque. S'il n'y avoit pas de pauvreté, par exemple, il n'y auroit pas non plus de richeſſes, ni aucun profit à les poſſeder : il y en auroit à peine aucun dans les arts & dans les ſciences, &c. *Si vous ôtez la pauvreté, vous ôtez tout le commerce de la vie*, &c. Saint Chryſoſtome.

(*c*) *Il faut comparer les parties avec le tout ; & voir ſi elles lui répondent, & ſi elles lui conviennent.* Plotin. Le même Auteur dit pluſieurs autres choſes ſur le même ſujet.

(*d*) Voyez Maimonidès, *More Neboc.* Partie 3. chap. 12.

* Qui nous découvriroient leur véritable nature.

phyſiques viennent comme les moraux par notre propre faute. Les uns nous aviennent peut-être comme des punitions ; les autres comme des remédes (*a*) ; les autres nous ſont offerts comme des moyens de parvenir à la félicité, que nous ne pouvons acheter qu'à ce prix. Outre que s'il doit y avoir une vie à venir, ce qui eſt un mal à préſent, ſera peut-être alors un bien.

On peut encore ajouter à ces différentes penſées, que la matiére eſt incapable de réflexion. C'eſt pourquoi il doit y avoir des imperfections, & par conſéquent des maux (*b*), par-tout où elle ſe trouve mêlée. Ainſi demander, pourquoi Dieu permet le mal ; c'eſt demander, pourquoi il permet l'exiſtence d'un monde matériel, & celle d'un être tel que l'homme (*c*), qui malgré quelques

(*a*) *Dieu guérit en pluſieurs manieres.* Simplicius.

(*b*) *La malice eſt un rejetton de la matiére.* Plutarque tom. 2. p. m. 1030. E.

(*c*) Saint Baſile répond à cette queſtion, pourquoi ſommes-nous faits, de maniere *que le péché réſide en nous, contre notre volonté ?* Parce que *la vertu s'embraſſe par choix, & non pas par néceſſité.* Celui qui blâme la Divinité, parce que nous ne ſommes pas

nobles facultés, dont il eſt à la vérité doué, ne peut ſe débaraſſer de ſes paſſions & de ſes inclinations animales. Pourquoi ne demande-t-on pas auſſi la raiſon pour laquelle Dieu permet qu'il y ait des êtres imparfaits : c'eſt-à-dire, pourquoi il permet l'éxiſtence d'aucun être. Ce qui eſt une demande trop hardie & trop abſtruſe, pour nous amuſer à y répondre. Si ce monde eſt fait pour ſervir de Paleſtre *, où les hommes *(a)* doivent éxercer leurs forces & leurs facultés, & ſe préparer par-là à une meilleure vie : eh ! qui peut prouver qu'il ne l'eſt point ? Si dis-je, le monde eſt notre Paleſtre ; nous y devons rencontrer des difficultés, nous devons avoir des tentations à combattre pour avoir en elles les occaſions de nous éxercer *(b)*.

impeccables, ne fait autre choſe, *que préférer la Nature déraiſonnable à la raiſonnable ; & celle qui eſt inébranlable & immuable à celle qu'il ſe choiſit & qu'il ſe fait.*

(a) Les Athlètes de la vertu. Philon.

(b) Dans le ſtile de Saint Chryſoſtome ; *s'éxercer à la vertu eſt comme ſi on s'éxerçoit à la lutte dans la vie préſente, afin que le ſpectacle étant fini, nous puiſſions obtenir une éclatante couronne.*

* C'étoit chez les Grecs un édifice public, où la jeuneſſe s'éxerçoit à toute ſorte d'éxercices corporels.

Enfin s'il y a des maux, dont l'homme ne connoiſſe pas la véritable origine, s'il vouloit néanmoins réfléchir ſérieuſement ſur les marques de bonté, de ſageſſe & d'équité, qu'il lui eſt ſi facile de voir dans les exemples qu'il comprend, ou qu'il peut comprendre; pourroit-il douter que les mêmes perfections ne prévaillent dans les myſtéres de la nature, dont il ne peut ſonder la profondeur. Je viens à lire un livre, dont l'Auteur a rangé ſa matiére dans dans un ordre excellent, & qui la traite avec la derniere ſolidité & avec la derniere éxactitude. A meſure que je continue de le lire, j'y trouve quelque peu de feuillets écrits en une Langue que je n'entens pas: je dois alors le quitter avec cette perſuaſion, que le bon ſens ſupérieur, qui regne dans la plus grande partie du livre, regne dans tout le reſte de l'ouvrage: ſur-tout ayant des argumens *à priori* pour me déterminer à croire, que tout l'ouvrage part entiérement de la même plume. Voilà le parti que je prendrois, plûtôt que d'en venir à nier les argumens, qui me prouveroient que le livre n'auroit pas été compoſé par deux différentes perſonnes.

Mais le mauvais principe m'a entraîné trop loin : je reviens donc à mon ſujet.

VIII. Prop. L'éxiſtence de tous les autres êtres dépend de cet Etre ſuprême, dont nous avons parlé dans les propoſitions précédentes. Car puiſqu'il ne peut y avoir qu'un ſeul Etre parfait & indépendant ; tous les autres doivent néceſſairement être imparfaits & dépendans : ils doivent dépendre ; ils dépendent même réellement de lui ; puiſqu'ils ne peuvent dépendre d'aucune autre cauſe premiere.

IX. Prop. L'Etre ſuprême eſt donc auteur de la nature. Rien ne peut être fait, dont il ne cauſe, ou dont il ne permette l'éxiſtence médiatement, ou immédiatement. L'éxiſtence de tous les êtres dépend de lui, ſelon ma derniere propoſition : la maniere intrinſéque de cette éxiſtence, & leur propre nature doivent également dépendre de la cauſe premiere de leur éxiſtence : & par une derniere conſéquence, de l'Etre duquel dépendent leur éxiſtence & leur nature, doivent auſſi dépendre les effets & les ſuites de leur éxiſtence & de leur nature. Quant aux actes des agens libres, & aux effets de ces actes, l'Etre ſuprême n'en

eſt pas l'auteur, comme il conſte par les termes ; & par la ſuppoſition qu'ils procédent des agens libres, à qui il n'impoſe pas la néceſſité d'agir d'une maniére plûtôt que d'une autre *. Mais avec cela ces agens libres dépendent eſſentiellement de lui comme tels : c'eſt de lui que vient leur puiſſance d'agir, c'eſt lui qui leur permet de faire uſage de leur liberté, quoique cet uſage ſoit ſouvent rendu mauvais, uniquement par leur faute. Enfin quant à la nature des relations, qui ſont entre les idées ou les choſes actuellement éxiſtantes, ou celles qui naiſſent des faits déjà paſſés ; ces relations dis-je, réſultent des natures des choſes mêmes : & elles ſont les unes & les autres cauſées, ou permiſes par l'Etre ſuprême, comme nous avons déjà fait voir. Car puiſque les êtres ne peuvent éxiſter que d'une ſeule maniere à la fois ; & que leurs relations, leurs raiſons, leurs reſſemblances, leurs contrariétés, &c. mutuelles, ne ſont que leur maniére d'être les unes par rapport aux autres ; les natures de ces relations ſont déterminées par les natures des choſes mêmes.

* Voyez la Préface.

Or on voit clairement par-là, que tout ce qui exprime l'éxiſtence, la négation de l'éxiſtence, & les relations mutuelles des natures des choſes, s'accorde avec la conſtitution de la nature: & cela étant ainſi, il doit en même temps être conforme à la volonté de la cauſe qui gouverne la nature, & à l'intelligence parfaite que cette même cauſe a de toutes les vérités. Quoique l'action d'A, que nous ſuppoſons agent libre, ſoit l'effet de ſa liberté, & ne puiſſe être dite que permiſe par l'être ſuprême: cependant la reſſemblance, qu'il y a entre A & l'idée de celui qui a fait l'action, eſt une reſſemblance fixe & immuable. Depuis le temps qu'il a fait cette action, il a été, & il ſera toûjours à l'avenir, vrai de dire de lui, qu'il en a été l'auteur. Suppoſé qu'on le niât, on agiroit en oppoſition à la nature, & à ſon Auteur, dont nous avons à préſent prouvé l'éxiſtence. Ainſi donc les argumens, dont je me ſuis ſervi dans la Section I. Prop. IV. qui étoient ſeulement fondés ſur la ſuppoſition d'un être ſuprême, ſont ici confirmés, & rendus abſolus.

X. Prop. L'Etre unique, ſuprême, & parfait, duquel dépendent originairement l'éxiſtence & les facultés de tous les autres êtres, eſt l'Etre que j'entends par le mot de Dieu.

Il reſte encore d'autres vérités touchant la Divinité, que nous pouvons, qu'il nous faut même apprendre, ſi nous voulons nous conduire à ſon égard d'une maniere conforme à ſa nature & à la vérité. Au-reſte ces vérités nous ſerviront non-ſeulement à rectifier nos opinions touchant la nature & les attributs de Dieu ; mais elles peuvent en même temps communiquer de nouveaux degrés de force aux preuves de ſon éxiſtence, & nous donner occaſion de répandre un plus grand jour ſur quelques articles, que nous avons peut être touchés trop legérement.

XI. Prop. Dieu ne peut pas être corporel : c'eſt-à-dire, il n' y a point en Dieu de propriété d'être uni à la matière. Il y a pluſieurs choſes dans la matiére, qui ſont entiérement incompatibles avec la nature d'un Etre, tel que nous avons démontré qu'il faut néceſſairement que Dieu ſoit.

La matiére éxiſte en parties *; & leur nom même marque quelque choſe d'imparfait (*a*). Or dans un Etre infiniment parfait il ne peut y avoir rien qui renferme la moindre imperfection.

Quoique les parties de la matiére ſoient ſouvent étroitement unies par quelque influence occulte, elles ſont pourtant dans le fonds autant de corps diſtincts, que notre imagination peut du moins deſunir, & placer autrement qu'ils ne ſont. Nous ne pouvons pas nous former une idée de la matiére, ſans que nous concevions cette matiére, comme étant une ſubſtance diviſible, & capable de recevoir diverſes figures, & pluſieurs différentes modifications; c'eſt à-dire, que la diviſibilité & la mutabilité lui ſont eſſentielles. Or Dieu éxiſtant d'une maniére parfaite, il éxiſte

(*a*) *S'il y a une ſubſtance; & qu'elle ſoit diviſée en pluſieurs parties, chacune de ces parties ne peut avoir la même nature que le tout*: ces parties ne ſont que des commencemens de ſubſtances, dit Plotin, même de l'ame.

* C'eſt-à-dire, eſt compoſée de parties: or leur idée ne marque pas moins leur imperfection que le terme même dont on ſe ſert pour les exprimer.

d'une maniére eſſentiellement uniforme, toûjours la même, & immuable (*a*) de ſa nature.

La matiére eſt incapable d'action: elle eſt purement paſſive & inſenſible; défauts, qui ne peuvent pas être attribués à la Cauſe premiere, au premier mobile, à un Eſprit infiniment parfait.

De plus, ſi Dieu étoit corporel, il ſeroit exclus de tous les endroits où il y a du vuide; & il ſeroit par conſéquent un être borné, fini, & pour ainſi dire tout plein de fentes & d'ouvertures *.

Enfin il n'y a point de matiére, ni de corps, qu'on ne puiſſe ſuppoſer ſans éxiſtence: au lieu que l'idée de Dieu, ou de cet Etre, duquel dépendent tous

(*a*) *On a auſſi démontré que la grandeur ne peut avoir une telle eſſence; puiſqu'elle eſt ſans parties & indiviſible.* Ariſtote.

* Mais il n'y a point de vuide dans la nature, me dira-t-on: j'en tombe d'accord avec l'Auteur de l'objection, ſans que cela ôte dans le fonds rien de la force du raiſonnement de l'Auteur de ce Traité: car s'il n'y a point de vuide dans le monde, il y en a du moins au-delà du monde. Si Dieu n'étoit donc pas dans le vuide, il ſeroit borné avec le Monde; & il ſeroit, par conſéquent, fini comme le Monde.

les autres êtres, renferme néceſſairement l'éxiſtence.

XII. Prop. Ni un eſpace infini, ni une durée infinie, ni la matiére infiniment étenduë, ou éxiſtante de toute éternité, ni aucune de ces choſes en particulier, ni toutes ces choſes unies enſemble, ne peuvent être Dieu.

L'eſpace conſidéré ſéparément des êtres, qui le rempliſſent, n'eſt qu'une choſe vuide: & dire qu'un eſpace infini eſt Dieu, ou que Dieu eſt un eſpace infini; c'eſt dire que Dieu eſt un vuide infini: peut-on rien dire de plus abſurde, & de plus impie? Comment l'eſpace, qui n'eſt qu'un vaſte vuide, qui eſt plûtôt la négation de tout être, qu'un être poſitif, qui n'eſt qu'une eſpèce de néant étendu; comment, dis-je, cet eſpace peut-il être la cauſe premiere, &c? Comment peut-il même être quelque eſpèce de cauſe? Outre ſa pénétrabilité & ſon extenſion, de quels attributs, de quelle excellence, de quelles perfections (*a*), l'eſpace eſt-il donc ſuſceptible?

(*a*) Ceux qui appellent Dieu, *Lieu*, le font, *parce qu'il eſt en tous lieux, quoiqu'il n'en occupe aucun.* Thiſchbi. Ou comme Phi-

Quoique Dieu ne ſoit exclus d'aucun lieu ni d'aucune eſpace ; cependant un eſpace infini ne peut être Dieu. Quoique Dieu ſoit éternel, cependant l'éternité, ou une durée infinie, n'eſt point Dieu (*a*). Car la durée abſtracte de tou-

lip. d'Aquin dit après les Anciens, *le Dieu bénit eſt le Dieu du monde, & il n'a point de lieu dans le monde.* Car *Dieu n'eſt point compris, & il comprend toutes choſes*, dit Philon Juif. Quoiqu'on donne de cela une raiſon cabaliſtique *, ces Auteurs entendent pourtant par ces expreſſions la toute-préſence de Dieu & ſon immenſité. Ce qui ſe trouve dans les Actes des Apôtres 17. 28. paroît être la même choſe : *En lui nous avons l'être, le mouvement, & la vie.*

(*a*) Ces choſes pour ſi extraordinaires & pour ſi abſurdes qu'elles ſoient, ont été ſoutenuës : on a avancé que Dieu eſt un eſpace infini, une durée infinie, &c. Quel ſens peut-on donner à ce qui ſe lit dans Plotin, *on peut bien donner à Dieu le nom d'Eternité?*

* Raiſon cabaliſtique ; c'eſt-à-dire, raiſon myſtérieuſe, alleguée dans la ſcience de la cabale ; ſcience favorite des Rabbins, & qui eſt une eſpece de Théologie ſymbolique qui enſeigne à découvrir le ſens myſtérieux par des alluſions, & par des tranſpoſitions ou abbréviations de lettres, d'où ils tirent des raiſons pour expliquer tous les myſtéres de la Divinité, &c. Cette cabale eſt différente de la tradition orale & de la Nécromancie,

tes les choſes durables n'eſt rien d'éxiſtant par lui-même. Elle eſt la durée d'un être, & non pas un être.

Un eſpace infini, joint à une durée infinie, ne peut être Dieu; parcequ'un eſpace ſans bornes d'une durée infinie n'eſt tout au plus qu'un vuide éternel.

Puiſqu'on a déja prouvé, que la corporéïté eſt incompatible avec la perfection eſſentielle à Dieu; elle renferme néceſſairement cette incompatibilité dans ſa nature, indépendamment de la ſuppoſition, qui admettroit dans la matiére une étenduë infinie; c'eſt-à-dire, indépendamment de la ſuppoſition, qui admetteroit une infinie quantité de matiére.

Si on ajoûtoit à la matiére une éxiſtence, une continuation, une durée infinie, cette nouvelle qualité n'altéreroit pas la nature de la matiére. Cela ſuppoſeroit ſeulement, qu'elle auroit éternellement été ce qu'elle eſt; c'eſt-à-dire, une ſubſtance éternellement incapable de perfection. Si

dont la premiere étoit en vogue même avant Jeſus-Chriſt, & qui l'eſt encore beaucoup chez les Rabbins & les ſuperſtitieux d'entre les Juifs pratiquent la ſeconde.

Si vous ajoûtez à une extenſion, & à une continuation, infinies, leurs idées particulieres, auſſi long-temps cependant que la matiére ſera matiére, elle eſt toûjours & par tout incapable d'être Dieu.

En dernier lieu, l'Univers, c'eſt-à-dire, l'aſſemblage entier de tous les êtres finis, ne peut être Dieu. Car ſi cela étoit, chaque choſe ſeroit divine, chaque choſe ſeroit Dieu, ou feroit partie de la Divinité; & dans cette ſuppoſition tous les êtres n'en devroient former qu'un ſeul (*a*). Or l'expérience nous montre journellement le contraire. Pluſieurs Etres diſtincts, capables d'être ſé-

(*a*) Si ceux qui ſont familiariſés avec les Livres n'étoient pas accoûtumés à de pareilles découvertes, ils ſeroient choqués de trouver dans Ciceron, Balbus aſſurant que *le monde eſt Dieu*, & cependant il dit dans un autre endroit; *qu'il eſt comme la maiſon, & la ville commune des hommes & des Dieux, & qu'il a été fait à cauſe des hommes & des Dieux.* Dans un autre endroit il dit encore, que *par la Providence des Dieux, le Monde, & toutes les parties du Monde ont été faites au commencement, & ont toûjourrs été gouvernées du depuis.* Enfin, il dit dans un autre, que *le monde eſt gouverné par la Nature*, avec pluſieurs autres contradictions.

parés, & indépendans les uns des autres, s'offrent continuellement à nos yeux. Notre propre ſentiment ſe joint à notre vûe pour nous prouver la réalité de cette diſtinction, & de cette ſéparation. Chacun a un ſentiment intérieur de la qualité individuelle & diſtinctive, par laquelle ſon propre eſprit eſt différent de tout autre eſprit : & il n'y a rien, dont nous ſoyons ſi aſſurés que nous le ſommes de cette diſtinction. Si nous ne faiſions tous qu'un ſeul être; ſi nous n'avions, entre nous tous, qu'un ſeul eſprit, comme il devroit arriver dans le cas ſuppoſé, les penſées ne pourroient être particuliéres à perſonne : elles devroient être des actes communs à tout l'eſprit : il n'y auroit néceſſairement qu'une ſeule conſcience commune à tous les hommes (*a*). De plus, ſi tous les êtres unis enſemble ſont Dieu, ou un Etre parfait; j'ai hor-

(*a*) *Il eſt abſurde que mon ame, & celle de quelqu'autre que ce ſoit, n'en faſſent qu'une. Car il faudroit que les autres euſſent les ſentimens que j'ai ..... & que nous fuſſions tous parfaitement d'accord les uns avec les autres.* Plotin. Ici cet Auteur eſt clair, malgré l'obſcurité répanduë ſur quelques-uns de ſes Ecrits.

reur de rapporter de ſemblables propoſitions, quoique ce ne ſoit que pour les réfuter; ſi, dis-je, tous les êtres pris enſemble ſont Dieu; d'où vient donc, pour le choiſir parmi tant d'autres, ce remarquable exemple de l'imperfection inhérente à l'homme, l'ignorance de ſoi-même, l'ignorance de ſa propre nature (*a*)? En un mot un amas d'êtres n'eſt pas un être ſimple & unique; & conſéquemment il ne peut être Dieu: & l'univers n'eſt-il pas lui-même un amas d'êtres diſtincts (*b*)?

(*a*) *Pourquoi l'eſprit de l'homme ignoreroit il quelque choſe, s'il étoit Dieu?* Ciceron.

(*b*) Le ſyſtême de Spinoſa eſt ſi évidemment faux, & ſi plein de contradictions & d'impiétés, qu'il n'eſt pas beſoin d'en dire davantage, quoiqu'on pourroit certainement le faire. Ce que Velleius dit, au témoignage de Cicéron, *ſi le monde eſt Dieu, on doit dire que les membres de Dieu ſont en partie ardens & en partie glacés*, non-ſeulement eſt véritable; mais s'il n'y a qu'une ſubſtance, qu'un Etre, qu'une nature, & ſi cet Etre eſt Dieu; donc toutes les folies, les extravagances, les crimes qui ſont dans le monde, ſont dans Dieu; donc tout ce qui eſt fait & permis, eſt fait & permis par lui: il eſt la cauſe, & l'effet; il veut, & il ne veut pas; il affirme, & il nie; il aime, & il haït les mêmes choſes en même temps, &c. Un Athéïſme auſſi

XIII. Prop. Bien loin que Dieu ſoit corporel, il ne pourroit abſolument y avoir ni matiére, ni mouvement, s'il n'y avoit point un être ſupérieur, duquel dépendiſſent le mouvement & la matiére; ou, pour m'exprimer en d'autres termes, s'il n'éxiſtoit pas un tel Etre que Dieu, la matiére ni le mouvement ne pourroient pas éxiſter. Quant à la matiére, la propoſition eſt véritable; en premier lieu, parce qu'on a déja prouvé, qu'il n'y a qu'un ſeul Etre indépendant; que cet Etre n'eſt point corporel; & que de lui doivent dépendre tous les autres Etres. La même choſe en ſecond lieu peut être démontrée d'une autre maniére. Si la matiére, j'entends par-là ſon éxiſtence, n'étoit pas dépendante d'un Etre ſupérieur; elle ſeroit indépendante. De la ſuppoſition qu'elle eſt indépendante, il s'enſuit qu'elle eſt

groſſier peut-il jamais être en vogue? Je dis Athéïſme; car certainement, quand nous demandons s'il y a un Dieu, nous ne demandons pas, ſi nous-mêmes, ou les autres Etres autour de nous, éxiſtons réellement; nous avons en vûë quelqu'autre choſe. Ainſi donc dire, qu'il n'y a point de Dieu différent de nous, & de ces autres Etres; c'eſt dire qu'il n'y a point de Dieu.

néceſſaire : & ſelon cette derniere ſuppoſition, il n'y auroit aucun vuide ; tous les êtres ſeroient néceſſairement & parfaitement ſolides ; & outre cela, tout le monde ne ſeroit autre choſe, qu'une maſſe cinq fois auſſi dure que l'airain, & incapable de mouvement : car ce qui éxiſte néceſſairement, ne peut pas ne point éxiſter ; & dans le vuide la matiére n'éxiſte point *.

* 1. Si on ne fondoit la néceſſité de l'incorporéité de Dieu que ſur la néceſſité du vuide, on ne la bâtiroit pas ſur de fort bons fondemens. Il faut premierement prouver qu'il y a du vuide ; & qu'il eſt impoſſible qu'il n'y en ait pas : & on s'y prendra alors comme il faut. 2. Après avoir fait la matiere parfaitement & néceſſairement ſolide, la rendre cinq fois plus dure que l'airain, n'eſt pas, à mon avis, une gradation fort éxacte : parce qu'elle inſinueroit qu'un corps cinq fois plus dur que l'airain ſeroit un corps plus que parfaitement ſolide. 3. Ce point fixe de cinq degrés me ſemble fort au-deſſous de la ſolidité qui ſeroit alors propre à la matiére ; Car s'il eſt vrai que le plus, ou le moins de ſolidité provienne du plus ou du moins de mouvement, il s'enſuit que la matiére ſeroit dure & ſolide au ſuprême degré, s'il n'y avoit abſolument aucun mouvement : & ce degré ſuprême de ſolidité ne ſeroit rien moins qu'un degré infini de ſolidité, puiſqu'elle ne

De plus, ſi la matiére eſt un être par ſoi-méme, néceſſaire, indépendant; les même propriétés doivent convenir à ſes moindres parties: & ſi cela eſt ainſi, non ſeulement il eſt faux qu'il y ait du vuide, mais encore les plus petites parties de la matiére doivent être par tout. Car aucune particule de la matiére ne pourroit être limitée, à n'occuper qu'un lieu borné par de certaines dimenſions; puiſqu'une éxiſtence renfermée ainſi dans de certaines bornes, implique une négation d'éxiſtence au-de-là de ces bornes. Or quand l'éxiſtence eſt eſſentielle à un être, la négation de ſon éxiſtence ne peut pas être ſuppoſée. En ſecond lieu, l'éxiſtence d'une particule de la matiére ne pourroit pas être limitée par un être diſtinct de cette particule; parceque celle-ci eſt ſuppoſée éxiſtante par elle-même, c'eſt-à-dire, ayant en elle-même le principe de ſon éxiſtence, ayant ſon éxiſtence actuelle indépendamment de tout autre; en un mot n'étant rede-

ſeroit bornée par aucun mouvement ni actuel, ni poſſible; & mon argument, à en juger ſans prévention, donne beaucoup plus de force à la preuve de l'incorporéité de Dieu allégué par l'Auteur.

vable de ſon éxiſtence à quel être que ce ſoit.

Je puis encore ajoûter, que ſi la matiére éxiſte d'elle-même, je ne vois pas non ſeulement pourquoi elle eſt reſtrainte à une certaine étendue; mais encore pourquoi il lui arrive d'être bornée à aucun autre égard, ou pourquoi elle n'éxiſte pas d'une maniére parfaite à tous égards. Ainſi il eſt évident, que la matiére tient ſon éxiſtence d'un être diſtinct d'elle-même, qui l'a faite préciſément ce qu'elle eſt: & l'Etre, qui a en lui-même cette puiſſance, eſt néceſſairement Dieu.

Il eſt inutile d'objecter ici, qu'on ne peut pas concevoir, comment l'éxiſtence de la matiére peut avoir été cauſée par un autre être. Dieu eſt audeſſus de nos conceptions; & par conſéquent ſa maniére d'opérer, & la maniére dont les autres Etres dépendent de lui, nous ſont également inconcevables. La raiſon montre, que ce monde viſible eſt néceſſairement redevable de ſon éxiſtence à un Etre tout puiſſant: c'eſt-à-dire, qu'elle nous montre, que cette dépendance eſt un fait conſtant: or nous ne devons point nier les faits, parce que nous ignorons

comment ils ſont produits. Il s'en faut bien, qu'il ſoit nouveau pour les facultés de notre âme de nous découvrir l'éxiſtence des choſes; & de nous abandonner enſuite, quand nous voulons approfondir leur maniére d'être. Voila ce que nous avions à dire touchant la matiére.

Quant au mouvement, il ne pourroit abſolument y en avoir aucun, ſans l'éxiſtence d'une cauſe premiere, telle que nous l'avons définie ci-deſſus. Encore moins pourroit-il y avoir de tant d'eſpeces différentes de mouvement que nous voyons dans le monde. Ces deux vérités coulent immédiatement de celles qui ſont contenuës dans les paragraphes précédens. Car s'il eſt conſtant, que la matiére ne puiſſe pas elle-même éxiſter ſans une cauſe premiere; le mouvement, qui eſt un accident de la matiére, le pourroit encore moins.

Ajoûtons qu'il ne pourroit y avoir de mouvement, à moins que la matiére n'eut la puiſſance de le commencer; ou à moins qu'il ne fut communiqué par un corps à un autre dans une ſucceſſion infinie, & en cercle, ce qui rendroit le mouvement ſans commence-

ment ; ou à moins qu'il ne fut produit par un être, ou par pluſieurs êtres incorporels. Or pour ſi hardis que les hommes ſoient à avancer, & à défendre les opinions, qui favoriſent leurs vices, & pour ſi contraires que ces opinions ſoient à la raiſon, j'ai peine à croire qu'il y en ait un ſeul, qui oſe ſoutenir, qu'une partie de matiére, de quelle figure, & de quelle groſſeur qu'elle ſoit, commencera à ſe mouvoir, quoiqu'entierement laiſſée à elle-même. Si quelqu'un oſoit jamais avancer une propoſition ſi téméraire, il n'auroit qu'à fixer ſes yeux ſur une maſſe de matiére ; ſur une pierre, par exemple, ſur une piéce de bois, ou ſur une motte de terre, éloignées de toute ſorte d'animaux : qu'il fixe ſes yeux ſur ces êtres matériels, & qu'il ſe demande enſuite à ſoi-même ſérieuſement, s'il lui eſt poſſible de croire, que cette pierre, cette buche, & cette motte de terre, pourroient bien un jour venir à ſe remuer d'elles-mêmes, & à ramper ſur la terre ? Une nouvelle raiſon, qui fait du mouvement une preuve inconteſtable de l'éxiſtence d'un Dieu, vient de ce que le pouvoir de commencer le mouvement n'eſt pas eſſentielle-

ment contenu dans l'idée de la matiére. Nous voyons que cette matiére eſt une ſubſtance paſſive, qu'elle eſt ſuſceptible des impulſions du mouvement, & qu'elle ne peut être que la cauſe occaſionnelle de ces impulſions. Au contraire elle perſévérera indifféremment dans le repos, ou dans le mouvement, ſelon qu'on la ſuppoſera mûe, ſi rien ne la fait mouvoir, ou ne change ſa détermination; & ſi rien ne la pouſſe, ou ne l'arrête. Il n'y a rien de mieux prouvé dans toute la phiſique, que cette inaction & cette inertie de la matiére.

La I. Prop. de cette ſection contient les preuves de l'impoſſibilité de la communication du mouvement d'un corps à un autre, ſans un premier moteur; c'eſt-à-dire, ſans une cauſe de ce mouvement diſtincte de la matiére.

La ſuppoſition d'un mouvement perpétuel & circulaire eſt la ſuppoſition de ce qui eſt en queſtion. Car ſi A fait mouvoir B, & ſi B fait mouvoir C, & ainſi du reſte juſques à Z; ſi enfin Z fait mouvoir A, c'eſt la même choſe, que de dire qu'A ſe fait mouvoir ſoi-même par le moyen de B, C, D, &c. C'eſt à dire qu'A, ſe faiſant mou-

voir ſoi-même, peut commencer le mouvement. (*a*).

Il réſulte donc de ce que nous avons dit, que le mouvement vient originairement d'un moteur incorporel: lequel moteur doit néceſſairement être, ou cet eſprit ſuprême & éxiſtant par ſoi-même, qui n'eſt autre que Dieu, ou un Etre qui nous procurera les moyens de découvrir l'éxiſtence d'un tel eſprit. Voyez plus haut au commencement de la ſection.

Conſidérons nous nous-mêmes, conſidérons nos mouvemens volontaires; & nous trouverons des exemples ſenſibles de cette vérité: nous mouvons nos corps, ou quelques uns de leurs membres; par leur moyen nous faiſons mouvoir d'autres corps, & ceux-ci communiquent

(*a*) Ce dont Cenſorin charge pluſieurs grands hommes, & quelques-uns injuſtement à mon avis, me paroît incompréhenſible. Il dit qu'ils ont cru *qu'il y avoit toûjours eu des hommes*, &c. & qu'ils *ont aſſuré qu'il n'y avoit point de premier principe des choſes qui ont été, ni de celles qui ſeront: & qu'il y a un certain cercle d'êtres qui communiquent la naiſſance, & d'êtres qui la reçoivent; & qu'on voit dans ce cercle le commencement & la fin de chaque choſe engendrée.*

de rechef leur mouvement à d'autres. Nous connoiſſons, que ces différens mouvemens viennent des opérations de nos eſprits; quoique nous connoiſſions en même temps, que nous n'avons pas un pouvoir indépendant de produire le mouvement. Si nous avions ce pouvoir, la faculté loco-motrice de l'ame ne ſeroit pas bornée comme elle eſt, ni limitée ſimplement à de petites quantités, ni à certaines circonſtances; nous devrions avoir poſſédé cette faculté motrice de toute éternité, & nous ne pourrions jamais en être privés. Nous ſommes donc forcés à lever les yeux en haut, & à reconnoître quelque être ſupérieur, non-ſeulement capable de produire le mouvement, mais encore de communiquer à d'autres êtres la puiſſance de le produire.

Si le foible mouvement des corps mortels, comme les nôtres, nous fournit des preuves de l'éxiſtence d'un Dieu, que ſera-ce de ces merveilleux mouvemens que nous admirons dans le monde, & des phénomenes qui en ſont les effets? J'entends le mouvement des planettes, & de tout les corps céleſtes. Car ces vaſtes corps ont néceſſairement reçû

leur mouvement d'un moteur commun, puiſſant, agiſſant ſur eux ou immédiatement, ou par le moyen des cauſes ſecondes, & des loix générales qu'il a preſcrites : ou bien ils l'ont reçu de leurs moteurs particuliers, qui doivent eux-mêmes, par les raiſons que le lecteur ne peut plus ignorer, dépendre d'un être ſuprême, duquel ils reçoivent la puiſſance de faire mouvoir de ſi grands corps : & lorſque nous avons forcé nos adverſaires à avouer que le mouvement des corps céleſtes vient d'une de ces cauſes, nous ne ſommes pas fort éloignés de démontrer l'éxiſtence d'un Dieu.

On dira peut-être, que quoique la matiére n'ait pas la puiſſance de ſe mouvoir d'elle-même, elle a pourtant une force attractive, en vertu de laquelle elle fait mouvoir d'autres parties de la matiére : & que par ce moyen toute la matiére reçoit & ſe communique également le mouvement. Mais ſi on nous accorde, que l'attraction ait les propriétés qui lui ſont communément attribuées, on ſera encore forcé d'avoüer l'éxiſtence d'un être ſupérieur, dont l'influence ſe mêle avec la matiére, & qui

agit ſur elle; ou qui lui communique du moins, de maniére ou d'autre, cette force attractive. Car l'attraction, dans le ſens propre du terme, ſuppoſe qu'un corps agit ſur un autre qui eſt à certaine diſtance, c'eſt-à-dire, dans un lieu ou le corps attractif n'eſt pas lui-même: or un corps ne peut agir où il n'eſt point du tout. La matiére n'agit que par contact, en pouſſant les corps contigus, lorſqu'elle eſt miſe en mouvement par un autre corps; ou en réſiſtant aux corps qui la pouſſent, lorſqu'elle eſt en repos: ce qu'elle ne fait que comme matiére, c'eſt-à-dire, comme une ſubſtance impénétrable de ſa nature. Or l'attraction n'eſt eſſentielle ni à la nature, ni à l'idée de la matiére. Ainſi ce que nous appellons attraction, n'a reçû ce nom que pareequ'il nous ſemble, que les parties de la matiére s'attirent réciproquement: mais dans le fonds, cette attraction n'eſt que l'effet d'une cauſe, qui agit par quelque loi, ou ſur la matiére, ou par ſon moyen. Non ſeulement les parties de la matiére ſemblent ſe porter naturellement les unes vers les autres; mais elles s'éloignent encore de la même maniére les unes

des autres. Or ces deux mouvemens, ces deux qualités contraires, ne peuvent ni provenir de la matiére, ſimplement comme matiére, ni être homogènes avec elle : elles ſont dûes, par conſéquent, à quelque cauſe extrinſéque, à quelque être diſtinct, qui fait que ces parties s'approchent, ou s'éloignent ainſi les unes des autres.

La gravité ſeule ne peut pas outre cela être la cauſe des révolutions *, que les planettes font autour du ſoleil, puiſqu'il faut qu'elle ſoit mêlée d'un mouvement de projection †, qui les empêche de tomber directement ſur cet aſtre ⊥, en même temps qu'il les fait mouvoir en ligne circulaire. Or d'où peut venir cette eſpece particuliere de mouvement & de direction ? D'où peut partir l'impulſion, qui fait ainſi tourner les planettes ?

* Les révolutions des planettes ſont les cercles qu'elles font autour du ſoleil.

† Le mouvement de projection eſt une eſpece de mouvement circulaire, par lequel ſont mûs les corps lancés avec violence, comme celui d'une bombe hors d'un mortier, ou d'une pierre lancée avec une fronde, ou d'une fléche tirée obliquement d'un arc.

⊥ L'Auteur place le ſoleil au centre du monde.

Quel vaſte champ s'offre ici à notre méditation ! Dans toutes ces immenſes régions de matiére qui nous environnent, il n'y a pas une particule, pour ainſi dire, indiviſible, qui ne renferme en elle-même une preuve de l'éxiſtence de la Divinité. Le moindre bâton, la moindre paille, la moindre bagatelle, nous annoncent qu'il y a un Dieu. La plus legére agitation de l'air, le plus doux ſouffle des zéphirs, publient cette éxiſtence.

XIV. Prop. Les marques & les effets de la ſageſſe & de la puiſſance divine ſont ſi ſenſibles dans la nature, que la diſpoſition & la conſtitution du monde, ſa beauté merveilleuſe, les divers phénoménes qu'on y voit, les différentes eſpèces d'êtres qui le rempliſſent, l'uniformité qu'on y remarque dans la production des choſes, dans leurs uſages & dans leurs fins, &c. que tout cela, dis-je, montre, qu'il y a un architecte ſuprême, dont la ſageſſe & la puiſſance dirigent toutes choſes (*a*);

(*a*) Il s'en faut bien qu'il y ait de la vérité dans ce que dit Lucrece, *que la Nature n'a pas été créée par la Divinité, parce qu'elle eſt remplie de tant d'irrégularité.* Les hommes,

ou pour m'exprimer en d'autres termes, Dieu eſt cet Etre, ſans lequel ce beau monde, ſa diſpoſition, & ſa conſtitution, ne pourroient pas éxiſter. Pour prouver aux hommes la magnificence de cette fabrique, on n'a qu'à leur faire contempler le ſoleil avec cette gloire éclatante, avec cette éblouiſſante ſplendeur qui l'environnent, & dont nos yeux ne peuvent ſoutenir l'éclat. Il faut leur montrer la diſtance immenſe, l'énorme groſſeur, la chaleur prodigieuſe de ce Roi des aſtres; il faut leur faire conſidérer ces cœurs réjouiſſans des planettes, qui ſe meuvent autour de lui d'un mouvement propre, périodique, égal, & orbiculaire; qui offrent à nos yeux une réguliére variété d'aſpects; qui ſont, pluſieurs d'entr'elles, environnées d'une foule de planettes vaſſales,, ſi on peut ainſi dire, pour imiter par-là la pompe de la cour & de la ſuite

cenſurent témérairement, & d'une maniere impie, ce qu'il n'entendent pas: Comme ce Roi de Caſtille qui ſe croyoit capable d'avoir fait un meilleur ſyſtême du monde, parcequ'il n'en connoiſſoit pas bien le véritable. Mais il croyoit que ce ſyſtême fut tel qu'il lui avoit été décrit par R. Iſ. ab. Sid. & les autres aſtronomes de ce temps-là.

du ſoleil, & qui vraiſemblablement ſont toutes peuplées d'habitans : il ſuffit de rappeller à leur mémoire les ſurprenantes apparitions des cométes, les longues queuës qu'elles trainent après elles, l'éclat extraordinaire dont elles brilent, les pays lointains d'où elles viennent, la curioſité & l'horreur dont elles nous rempliſſent, & dont elles rempliſſent peut-être en même temps les habitans des autres planettes, qui s'attroupent pour examiner le lever & le cours de ces miniſtres du deſtin (*a*). On n'a beſoin que de fixer leurs regards ſur la voute azurée; de faire traverſer à leur vûe les vaſtes & les différentes régions qui nous ſéparent des étoiles fixes, pour contempler la radieuſe & innombrable armée des cieux : il leur ſuffiroit de penſer, combien il eſt éloigné de la vraiſemblance, que tous ces globes ayent été placés au-deſſus de nous, quoique ce ſeroit même là un ouvrage magni-

(*a*) Puiſqu'elles ont, ou qu'elles peuvent avoir de grands effets ſur les différentes parties du ſyſtême ſolaire, on peut parler ainſi ſans tomber dans la ſuperſtition du vulgaire, & ſans avoir en vüë ce que dit Claudien, que *les Cométes n'ont jamais été vûës impunément*, &c.

fique, uniquement pour orner & pour marqueter un dais au-deſſus de nos têtes, encore moins pour ſervir d'autant de vers-luiſans, pardonnés la comparaiſon, qui ne donnent qu'une foible lueur à notre planette, & aux planettes ſemblables à la nôtre: enfin il n'eſt néceſſaire, que de leur découvrir que ces planettes ſont-elles-mêmes autant de ſoleils, avec leurs régions & leurs planettes particulieres autour d'elles; de leur faire de plus en plus appercevoir, par le ſecours des téleſcopes, de nouvelles multitudes de ces étoiles; de leur faire, s'il étoit poſſible, comprendre le nombre innombrable des aſtres, & l'immenſité des eſpaces, qui ſont au-de-là de toutes nos découvertes & de notre imagination. Je dis donc, que pour convaincre tous les hommes de l'éxiſtence d'un Dieu, on n'a qu'à les engager à faire ces réfléxions, à leur expliquer les choſes qui ſont à préſent familieres à preſque tout le monde, & à leur montrer que ſi l'univers n'eſt pas infini, il eſt du moins ſemblable à l'infini (*a*); qu'il eſt par conſéquent d'une ſtructure ex-

(*a*) *Finitus & infinito ſimilis.* Plin.

traordinairement magnifique, & qu'il eſt l'ouvrage, d'un architecte, dont la puiſſance & la ſageſſe ſont ſans bornes.

Combien les merveilles ne ſe multipliroient-elles pas ſous nos yeux, ſi nous voulions examiner toutes les choſes particuliéres, contenuës dans cette prodigieuſe circonférence, que nous n'avons parcouruë qu'à la hâte? Chaque ſcène, & chaque partie du monde ſont comme autant de compoſés d'autres mondes. A ne conſidérer que notre demeure, j'entends la terre, quelle cariére ne pouvons-nous pas donner à l'admiration? Quelle variété de montagnes, de collines, de vallées, de plaines, de rivieres, de mers, d'arbres, & de plantes; de quelle multitude de différentes eſpeces d'animaux n'eſt-elle pas remplie? Quelle multiplicité d'inventions, & de différens ouvrages même dans une ſeule de ces eſpeces, celle de l'homme, &c! Cependant lorſque nous avons examiné toutes ces choſes, auſſi éxactement qu'il nous eſt poſſible de le faire, par le ſeul ſecours de nos ſens, ou par celui des téleſcopes, nous pouvons peut-être encore par le moyen d'un microſcope découvrir dans une petite partie de la

matiére, autant de nouvelles merveilles, que nous en avons déja marquées (*a*). De nouveaux royaumes d'animaux, une nouvelle architecture, de nouveaux ouvrages curieux peuvent encore s'offrir à nous. De ſorte que ſi nos ſens & notre imagination nous manquoient dans ces vaſtes eſpaces, qu'il nous a fallu traverſer pour conſidérer l'étendue de l'univers, nos ſens & notre imagination nous manquent à préſent dans la recherche des principes du même Univers, & des parties qui le compoſent. Le commencement, la nature, la fin des choſes, les plus grandes & les plus petites parties du monde, conſpirent à la fois à confondre notre raiſon. De quel côté que nous tournions nos recherches nous rencontrons de nouveaux ſujets d'étonnement; de nouvelles raiſons de croire, qu'un nombre infini de merveilles nous eſt encore caché, & échappera éternellement à nos plus ardentes pourſuites & à notre plus profonde méditation.

Ce n'eſt pas aſſez pour ce ſuperbe édifice, d'être noble & magnifique; ce

(*a*) *On peut faire des miracles en diverſes manieres.* Plotin.

n'eſt pas aſſez pour ſes déhors de nous ravir d'admiration & d'étonnement: la maniére ſeule, dont les choſes ſont produites, eſt encore communément au-deſſus de notre entendement; & leurs cauſes ſont des abîmes, dont nous ne ſçaurions ſonder la profondeur. Il y a à la vérité dans la nature pluſieurs choſes que nous connoiſſons; il y en a d'autres dont nous paroiſſons ſçavoir les cauſes: mais, hélas! que leur nombre eſt peu conſidérable, en comparaiſon de la vaſte multitude de celles que nous ignorons! Les cauſes mêmes, auſquelles nous attribuons les effets que nous croyons venir d'elles, que ſont-elles dans le fonds? Elles ſont la plûpart du temps d'une nature à ne pouvoir être exprimées qu'en termes généraux, tandis que le fonds des choſes ne peut percer les voiles de notre ignorance, & à ne ſe faire connoître à nous que par l'expérience; à peine auroit-on pû découvrir par avance, & par aucun argument *à priori*, qu'elles étoient capables de produire les effets qu'on voit qu'elles ont produit. Or il eſt impoſſible de les connoitre parfaitement, ſi on ne les connoit pas ainſi: en un mot, elles ſont d'une nature à nous paroître très diſ-

proportionnées à leurs effets: elles ſatiſfont ſi peu notre raiſon, qu'on ne peut s'empêcher d'en conclure, qu'il y a un être inviſible, diſtinct de la matiére, & immédiatement intérreſſé à ces productions. Nous ſçavons ſouvent qu'une telle cauſe produit un tel effet, ou qu'un tel effet ſuit naturellement d'une telle cauſe; mais nous ignorons comment; ou ce n'eſt du moins que très imparfaitement, & en ſuppoſant d'autres vérités, que nous le ſçavons. Il nous eſt impoſſible d'approfondir les véritables principes des choſes, d'entrer dans l'œconomie de la plus noble partie de la nature, & de diſcerner le mouvement de ſes premiers reſſorts. Les cauſes, qui ſe découvrent à nous, ne ſont que les effets d'autres cauſes: les vaiſſeaux, qui compoſent les corps des plantes & des animaux, ſont eux-mêmes remplis d'autres vaiſſeaux plus petits: les plus ſubtiles parties de la matiére, telles que ſont les eſprits animaux & les particules de la lumiére, ont elles-mêmes leurs parties. Que ſçavons nous, ſi ces eſprits animaux, & ces particules, ne ſont pas autant de corps compoſés? Les ſubſtances, qui leur ſont propres, & leur conti-

titution intrinſèque, ne ſont-elles pas cachées à nos yeux ? Ne diroit-on pas que la philoſophie n'a pour objet que la ſuperficie de la nature ?

Quoiqu'il en ſoit, nous ne pouvons nous empêcher de reconnoître, qu'il y a de certaines méthodes fixes, auſquelles les cauſes & les effets ſe conforment, comme à autant de modéles, avec la derniére éxactitude & avec la derniére régularité. Les mêmes cauſes, accompagnées des mêmes circonſtances, ont toujours les mêmes ſuites. Toutes les différentes eſpeces d'animaux ſont faites ſur une ſeule idée générale : on peut dire la même choſe des plantes & des minéraux : on n'en voit nulle part aucune eſpèce produite, ou découverte nouvellement ; & celles, qui ſont connuës depuis long-temps, ne ſont conſervées & perpétuées que de la maniere dont elles l'ont toûjours été.

En dernier lieu, les parties & la diſpoſition de l'univers montrent aſſez clairement à mon avis, qu'il y a parmi elles du deſſein, & un rapport à certaines cauſes & à certaines fins. Les gens de bien & les perſonnes véritablement ſçavantes ſe feront toûjours un plaiſir d'obſerver,

ſerver, comment le ſoleil eſt placé au centre dn ſyſtême du monde, pour diſpenſer avec plus d'égalité ſes bénignes influences ſur toutes les planettes qui ſe meuvent autour de lui; d'obſerver comment la plan de l'Equateur de la terre coupe à angles droits celui de ſon orbite, pour marquer les années, pour cauſer l'utile variété des ſaiſons; d'obſerver enfin mille autres choſes ſemblables, qui, quoique répétées cent & cent fois, plaiſent toûjours également. Qui peut conſidérer les vapeurs, s'élevant de la terre, mais ſur-tout de la mer, s'uniſſant dans les airs pour y former les nuées, & retombant enſuite après leur condenſation; qui peut, dis-je, conſidérer ce phénoméne, & ne pas comprendre, que cette eſpèce de diſtillation ſe fait, pour purifier l'eau de ſes ſels les plus groſſiers: pour remplir après cela, par le moyen des pluies & des roſées, les fontaines & les riviéres d'une fraîche & ſalutaire liqueur; pour nourrir les végétaux par des ondées, qui tombent goutte à goutte, comme pour les arroſer, &c? Qui peut ne pas découvrir un certain deſſein en faiſant l'anatomie d'une plante, ou d'un animal; en éxaminant le nombre inex-

primable des fibres & des vaiſſeaux, dont leurs plus grands vaiſſeaux & pluſieurs de leurs membres ſont formés, & qui ſont les uns & les autres placés dans un ordre ſi convenable & ſi régulier; en voyant les endroits préparés, pour recevoir & pour diſtribuer la nourriture, & l'effet que cette nourriture produit en dilatant les vaiſſeaux, en faiſant parvenir le végétal, ou l'animal à ſa groſſeur & à ſa perfection naturelle, en continuant en lui le mouvement de pluſieurs fluides, en rétabliſſantle corps qui tombe en décadence, & en lui conſervant la vie? Qui peut s'empêcher de reconnoitre un pareil deſſein dans les facultés propres à chaque animal; dans ſon induſtrie à amaſſer & à faire des proviſions pour l'avenir; dans les maniéres, dont la nature pourvoit à ſes beſoins; dans l'utilité que les plantes apportent aux animaux, & que d'autres animaux apportent à d'autres, à l'homme ſur-tout; dans le ſoin, que toutes les créatures prennent, que la propagation de chaque eſpece ſoit faite avec ſa propre ſemence, & ſans la moindre confuſion (*a*), dans le

(*a*) Si quelqu'un, aſſis ſur le ſommet du Mont Ida, avoit vû venir les Grecs en bel or-

penchant de chaque animal vers cette propagation; dans le ſoin que chaque mere a de ſes petits? &c. Je le répéte, qui peut s'empêcher de voir un deſſein dans des piéces ſi réguliéres, travaillées avec tant d'art, & conſervées avec un ſoin ſi admirable? S'il eſt vrai, même dans la ſuppoſition qu'il n'y auroit dans le monde qu'un ſeul animal; s'il eſt, dis-je, vrai qu'on ne pourroit douter, que ſes yeux ne lui euſſent été donnés pour voir, que ſes oreilles ne fuſſent pour entendre, & ainſi de tous, ou du moins de ſes principaux membres; s'il eſt vrai, qu'on puiſſe moins douter de cette vérité, quand on en voit les exemples dans tous les individus de chaque eſpece d'animaux; s'il eſt vrai, que la remarque ait lieu à l'égard des végétaux;

dre, *& s'avancer vers la plaine avec bonne grace*; il devroit avoir conclu, quoiqu'en diſe Sextus Empiricus *, qu'ils étoient conduits par quelque Commandant qui régloit leur marche.

* C'eſt-là le raiſonnement que fait Sextus Empiricus liv. 8. contre les Mathématiciens: & ce *quoiqu'en diſe* eſt ſans doute une faute de mémoire de la part de l'Auteur.

s'il eſt vrai, que le nombre des différentes eſpèces, & des individus de ces animaux & de ces végétaux, ſoit dans le deſſein de la terre & ſur ſa ſurface, ſoit dans les eaux & dans l'air, ſoit inconcevable, comme il conſte qu'il l'eſt en effet; il n'eſt pas moins vrai, que nous devons être convaincus par tout ce qui s'offre ſi naturellement à nos eſprits, & qui eſt commun aux plus nobles parties du monde viſible, que même ce qui nous paroit le moins excellent, tend néanmoins à quelques fins, quoiqu'elles nous ſoient moins connuës.

Puiſque nous ne pouvons donc pas ſuppoſer, que les parties de la matiére ayent entr'elles deſſiné le plan de cette merveilleuſe diſpoſition du monde; & qu'elles ayent enſuite unanimement réſolu de prendre leurs poſtes particuliers, & de tendre à certaines fins par de certaines méthodes concertées enſemble; parceque c'eſt un plan & une réſolution, dont les parties de la matiére ne ſont pas capables: il faut par conſéquent, qu'il y ait un être, dont la ſageſſe & dont la puiſſance ſoient proportionnées à d'auſſi grands ouvrages, que le ſont

la construction & la conservation du monde. Un esprit tout puissant en a nécessairement fait le plan, & il l'a embelli : c'est lui qui en rend les causes si cachées & si impénétrables : qui lui prescrit des loix si uniformes & si constantes, & qui les destine & qui les rend propres à certaines fins : & qui fait que toutes choses se répondent si parfaitement les unes aux autres (*a*).

Avancer qu'un si beau plan, qu'un arrangement de tant de choses si exact & si géométrique, qu'un composé de parties innombrables dans la vaste étenduë du monde, précisément comme le requierent les besoins, l'usage, l'emploi de chaque être; avancer dis-je, que cela soit le pur effet du hazard, c'est une absurdité si palpable, qu'en vérité personne ne peut l'embrasser sincérement, quand on entre tant soit peu dans la signification des termes. Par le hazard nous exprimons uniquement notre ignorance des causes, dont nous voyons

(*a*) *Qui est-ce qui ajuste l'épée au fourreau, & le fourreau à l'épée ?* Arrian liv. 1. chap. 6. de ses Commentaires sur Epictete. Cela même ne vient pas par accident.

les effets. Car en disant qu'une chose arrive par hazard, nous ne voulons pas dire, que le hazard soit son unique cause; mais seulement que nous ne sçavons pas ce qui l'a produite, ou ce qui a concouru à sa production, d'une maniére à faire arriver des événemens auxquels nous ne nous attendions point. Car je ne puis me persuader, que quelqu'un puisse considérer le hazard comme un agent; c'est-à-dire, comme une cause réellement éxistante & efficiente d'un être particulier; encore moins de tous les êtres. Les événemens & les effets, qui arrivent dans le monde, sont nécessairement produits par quelque agent libre, ou par quelque agent nécessaire. Si l'agent est libre, il veut ce qu'il produit: & cette production est par conséquent faite avec dessein, & non pas par hazard. Si la cause ou l'agent, est nécessaire; l'effet en doit suivre nécessairement, & il n'est pas l'effet du hazard: car ce qui arrive purement par un cas fortuit, auroit pû ne pas être; c'est-à-dire, que c'est un cas fortuit, s'il éxiste: de-là il suit évidemment, que le hazard ne peut pas être une cause.

Pour paſſer ſous ſilence beaucoup d'autres preuves, je me contente d'ajoûter, que la matiere eſt diviſible à l'indéfini ; & que les particules, ou atomes, dont elle eſt compoſée, ſont beaucoup moindres, que nous ne pouvons nous l'imaginer. Il faut par conſéquent qu'il y ait une multitude indéfinie de hazards, qui s'uniſſent à la production d'un ſeul individu, de quelque eſpece d'êtres matériels qu'il ſoit, dans la ſuppoſition que le hazard ſeul ſe mêle de le produire. Si l'eſpace a de même une étenduë indéfinie, & ſi le nombre des ſyſtêmes réguliers de matiere, qui y ſont parſemés, eſt indéfini, les hazards, requis pour leur production, c'eſt-à-dire, pour la production de l'univers, doivent être le rectrangle d'une quantité indéfinie de matiére tirant à une autre. Nous pouvons auſſi bien appeller ces hazards infinis : or aſſûrer qu'une choſe ne peut arriver à moins, qu'une infinité de hazards ne ſe rencontrent ; c'eſt aſſûrer, qu'il y a une infinité de hazards contre ſa production ; c'eſt-à-dire, qu'il y a un avantage d'une infinité de hazards pour le côté contraire à cette production : ce qui aboutit à dire, qu'il eſt impoſſible

qu'elle arrive, puiſque le hazard n'eſt pas infini, s'il y a une poſſibilité à la production d'un effet. Le monde ne peut donc pas être la créature du hazard (*a*). Il faut n'être guéres familier avec les ouvrages de la nature, pour ne pas ſentir leur délicateſſe & leur beauté: & plus ces ouvrages ſont délicats & fins, plus les ſentimens d'Epicure ont été groſſiers (*b*).

Si on nous objecte, qu'il y a pluſieurs choſes inutiles en apparence, qu'il naît pluſieurs monſtres, &c. voici comment

(*a*) *Je ne comprends pas comment celui qui croit cela, ne croit pas auſſi qu'en jettant en en l'air les moules de 21. lettres, il puiſſe tomber enſuite en terre les Annales d'Ennius d'une maniére fort liſible: & je ne ſçai, ſi le hazard a aſſez de pouvoir pour y faire trouver un ſeul vers comme il faut.* Cicer. Mais hélas! que ſont les Annales d'Ennius en comparaiſon d'un tel ouvrage que le monde!

(*b*) *Il avoit beaucoup écrit, ſurpaſſant les autres par le grand nombre des Livres qu'il avoit compoſés.* Diogene Laërce liv. 10. On a ici en vûë la partie de ſa Phyſique qui traite l'origine du monde, ou plûtôt d'une infinité de mondes, ce qui rend encore ſa penſée plus groſſiere: car une infinité de mondes requereroit une infinité de hazards réïtérés une infinité de fois; ſi le hazard étoit la cauſe de leur création.

on peut répondre à cette difficulté. L'utilité de pluſieurs choſes eſt connuë de pluſieurs perſonnes, quoi qu'elle ſoit inconnuë à pluſieurs autres: nous connoiſſons à préſent l'utilité de beaucoup d'effets, que nous ignorions autrefois: cette utilité peut dans la ſuite ſe découvrir de plus en plus: en un mot l'utilité d'un grand nombre de productions peut reſter à jamais cachée, quoiqu'elle ſoit auſſi réelle que celle, que nous avons découverte, l'étoit avant cela; & qu'elle l'eſt encore par rapport à ceux qui ne la connoiſſent pas. Les choſes ne ſont donc pas inutiles, parce que nous ignorons leur utilité: & de même la nature n'eſt point irréguliére, ni elle ne s'éloigne pas de ſes méthodes fixes, parce qu'il nous ſemble qu'il y a quelque exception aux régles générales. Ces exceptions ſont communément les effets de l'influence, que les agens libres, & que la diverſité des circonſtances, ont ſur les productions naturelles, qui peuvent être altérées & renduës difformes par les impreſſions extrinſéques, par le mélange d'une matiére hétérogène, & par la communication de certains mouvemens déſagréables & contraires à la

nature des agens libres. Si le cas nous étoit bien exposé, nous verrions que la nature agit avec autant de régularité; c'est-à-dire, que les loix de la nature ont un effet aussi régulier, dans la production d'un monstre, que dans les accidens les plus ordinaires: dans ces circonstances le monstre est l'effet naturel; c'est-à-dire, que le concours des mêmes circonstances formera toûjours la même production: & parcequ'on voit de temps-en-temps quelques Etres d'une figure différente de la naturelle, on n'en doit pas inférer que la nature est inconteſtante, ou qu'elle s'est trompée.

Outre cela la magnificence du monde admet quelque petite irrégularité; pour ne pas dire, qu'elle rend la variété nécessaire. La question est donc de sçavoir, si dans la supposition qu'un aveugle hazard présidât seul sur tout l'univers; tant de choses, dont nous connoissons distinctement les usages & la fin, & dont la production requiert une invention si merveilleuse, jointe à l'assemblage de tant de causes secondes, pourroient avoir été produites, & si elles pouvoient persévérer comme elles font avec tant d'ordre & tant de régularité.

Les exemples ſans nombre des choſes, qu'on ne peut nier avoir été faites à certaines fins, & qui ſont conſtamment multipliées & renouvellées ſuivant les mêmes méthodes; ces exemples, dis-je, ne ſuffiſent-ils pas pour nous convaincre, qu'il y a du deſſein & de l'ordre, même dans les choſes où cet ordre & ce deſſein échappent à notre connoiſſance? Enfin ſi nous entrons dans le détail; & ſi nous comparons ces productions, inutiles & monſtrueuſes en apparence, à celles qui laiſſent, pour ainſi dire, voir à découvert les fins pour leſquelles elles ont été faites, & qui ſont formées de la maniere ordinaire & avec la perfection propre à leurs eſpéces; je ſuis convaincu, que celles de ce dernier caractére ſurpaſſeront infiniment en nombre celles du premier: & celles-ci doivent par conſéquent être regardées comme rien.

Ceux qui ſe payent de vaines paroles, peuvent attribuer la création du monde au deſtin ou à la nature, avec auſſi peu, & peut-être avec moins de fondement qu'au hazard: parcequ'en premier lieu le deſtin n'eſt qu'un enchaînement d'événemens, conſidérés comme ſe ſuivant néceſſairement tous dans

un certain ordre ; & dont il a toûjours été vrai de dire, qu'ils ſeroient produits à certains temps, & dans certains lieux. Le deſtin eſt à la vérité appellé un enchaînement de cauſes (*a*) : mais il ſuit de cette idée, que ces cauſes ſont en même temps cauſes & effets, & qu'on peut les prendre comme telles, s'il n'y a point de cauſe premiere : idée, dans laquelle il n'y a rien qui approche de la nature d'une cauſe capable de produire la diſpoſition du monde telle que nous la voyons. Un enchaînement d'événemens n'eſt autre choſe, que pluſieurs événemens naiſſans naturellement les uns des autres. Or cette définition ne contient rien, qui ſe rapporte à la cauſe & aux fins de cette enchaînure d'événemens. Le temps, les lieux, la maniére, la néceſſité, ne ſont que des circonſtances acceſſoires à la nature de ce qui arrive ; & non pas les cauſes de ſon éxiſtence, ni celle de ſes attributs eſſentiels. Ne faut-il pas au contraire ſuppoſer une cauſe premiere, qui commence à faire mouvoir ce cercle, qui en deſſine l'arrangement, qui uniſſe les cauſes avec leurs

(*a*) *Un entrelacement de cauſes.* Seneque.

effets, & qui leur impoſe la néceſſité de naître les uns des autres (*a*).

La nature en ſecond lieu ne peut être l'unique cauſe de la diſpoſition du monde. Car 1. Si on entend par cette expreſſion la maniere intrinſèque d'éxiſter, c'eſt-à-dire, la conſtitution, la figure, l'arrangement, inſéparables de tout ce qui éxiſte, & d'où réſultent les propriétés, les facultés, les inclinations, les paſſions, les qualités, les humeurs, qu'on appelle naturelles en oppoſition aux qualités acquiſes, accidentelles, ou forcées, & auſquelles on donne très-ſouvent le nom de nature : ſi, dis-je, on renferme tout cela ſous l'idée de nature; & ſi on prétend enſuite, que la nature,

(*a*) Seneque dit lui-même que dans cet enchaînement, *Dieu eſt la Cauſe premiere, dont les autres dépendent* Il eſt à la vérité difficile de connoître ce que les Anciens avoient en vûe par le deſtin. C'eſt pourtant de cette eſpéce de deſtin qu'on doit entendre ce paſſage de Suetone, où il dit, que *Tibere s'appliquoit fort aux Mathématiques, & qu'il croyoit que tout étoit l'effet du Deſtin.* Quelquefois on confond le Deſtin avec la Fortune : ainſi on lit dans Lucien, *que la Fortune éxécute les décrets du Deſtin, & ce que les Parques ont déterminé à chaque homme dès ſa naiſſance.*

priſe en ce ſens, ait formé quelque être, ou qu'elle lui ait communiqué ſa maniere d'être; on prétend par-là, que la nature s'eſt formée elle-même, & que l'effet a été ſa cauſe efficiente (*a*). Comment peut outre cela une ſimple maniére d'être, cauſer l'éxiſtençe, ou faire proprement quelque choſe? Un agent eſt un être agiſſant; il eſt une ſubſtance, & non pas ſimplement une maniére d'être.

2. L'athée ne peut tirer aucun avantage en prenant le terme de nature pour les idées des choſes: ſens, au reſte qui ſe rapporte dans le fond au premier; ni pour ce que les choſes ſont en elles-mêmes, dans leurs circonſtances, dans leurs cauſes, dans leurs conſéquences, dans leurs relations, en un mot pour ce qui les détermine à être plûtôt d'une eſpèce particuliére que d'une autre; comme lorſque nous diſons, que la nature de la juſtice (*b*), éxige un tel acte, pour dire, que cet acte eſt ſuppoſé par l'idée que nous avons de la juſtice; ou lorſ-

(*a*) Comme lorſque Straton de Lamſaque enſeigne, au rapport de Ciceron, *que tout a été fait par la Nature.*

(*b*) *La force & la nature de la juſtice.* Ciceron.

que nous diſons qu'un crime eſt d'une telle nature, pour dire qu'il ſe rapporte à une telle loi, qu'il eſt accompagné de telles circonſtances, &c. 3. Si par la nature on entend le monde (*a*), comme on peut entendre que les loix de la nature ſont les loix du monde, c'eſt-à-dire, les loix par leſquelles le monde eſt gouverné, & les phénomenes du monde ſont produits, &c. ſens, que nous lui donnons en parlant des loix d'Angleterre, de France, &c. c'eſt prendre la nature pour l'être, dont le créateur eſt l'objet de nos recherches; & par conſéquent, elle ne peut être elle-même ce créateur. A ce ſens on peut réünir celui qui marque la réalité d'éxiſ-

(*a*) Comme ſi on l'employoit pour exprimer les *choſes nées*, ou produites, comme on met quelquefois *fœtura*, pour *fœtus* *: *Il y en a*, dit Ciceron, *qui donnent le nom de la Nature*, ... *à tout, aux corps, au vuide, & à leurs accidens.*

* Je m'imagine que *fœtura* eſt pris pour un fœtus futur, ou pour les parties qui doivent le compoſer : mais cela ne paroît pas s'accorder fort bien avec le gros du ſyſtême, qui tend à prouver que tous les fœtus, ou du moins toutes ſes parties ſont coéxiſtentes avec le monde.

tence ; comme lorſqu'on dit, qu'une choſe n'éxiſte pas dans la nature, pour dire qu'elle n'eſt point dans tout le monde. 4. La nature eſt-elle priſe pour ces loix-mêmes, dont nous venons de faire mention, ou par le train que les affaires ſuivent en vertu de ces loix, comme lorſqu'on donne le nom d'ouvrage de la nature, à ce que ces loix ont produit ? Ces loix ſuppoſent alors un Legiſlateur, & elles ſont poſtérieures aux êtres, dont elles ſont les loix. Peut-il y avoir des loix d'une nation, juſqu'à ce que les hommes qui la compoſent viennent à éxiſter ? 5. Si on donne au terme de nature, l'idée qu'on donne ſouvent à celui d'habitude, à laquelle, de même qu'à la nature, on attribue pluſieurs choſes, qui ne ſont proprement rien de diſtinct des habitudes contractées par les êtres particuliers ; dans cette ſuppoſition, la nature eſt une eſpèce de notion abſtraite, incapable de rien produire. Ainſi peut-on prendre peut-être la nature pour les natures, ou toutes les natures, comme une eſpèce de nom collectif, ou elle peut être conſidérée comme un agent, de même que nous perſonnifions les vertus & les attributs pour la variété, ou pour

exprimer les choſes d'une maniére plus courte & plus propre. 6. Si la nature ſert à déſigner l'auteur de la nature, ou Dieu (*a*), l'effet étant pris pour ſa cauſe efficiente, quoique par une métonymie fort impropre, c'eſt à cet être auquel j'attribue la création du monde, &c. J'ajouterai qu'on ſe donne une extrême licence en proférant ce mot, *Nature*; & qu'on l'employe ſouvent pour un ſimple mot, & rien au-de-là; ceux qui s'en ſervent ignorant eux-mêmes l'étenduë de ſa ſignification (*b*): quoiqu'il en ſoit,

(*a*) *La nature, dit-on, me l'a donné. Ne comprenez-vous point que par-là vous changez le nom à Dieu-même? Car quelle autre choſe eſt la nature que Dieu, & la raiſon Divine*, &c. Seneque. Lorſqu'il eſt dit dans Ciceron, *qu'il eſt néceſſaire que le monde ſoit gouverné par la nature*: quel ſens peuvent avoir ces paroles, ſi Dieu n'eſt pas réellement compris ſous ce mot de nature? Car on doit néceſſairement entendre par elles, quelque choſe de diſtinct du monde, & capable de le gouverner.

(*b*) *D'autres croyent que la nature eſt une certaine force privée de raiſon, excitant dans les corps les mouvemens néceſſaires*, &c. dit Balbus au rapport de Cicéron. Que peut-être cette force, ſéparée de ſon ſujet, & des cauſes d'où elle procéde? Une ame du mon-

s'il n'eſt pris dans aucun ſens, il ne peut porter atteinte à l'éxiſtence de Dieu.

XV. Prop. La vie, la penſée, le ſentiment, & les facultés de l'ame prouvent l'éxiſtence d'un être ſuprême, d'où elles tirent leur origine: ou, pour m'exprimer d'une autre maniére, Dieu eſt cet être, ſans lequel ces facultés ſeroient auſſi-bien privées de l'éxiſtence, que le ſeroient les êtres matériels dont nous avons fait mention dans les Prop. précédentes. Si nous ne voyons pas encore évidemment que ces facultés ne peuvent couler de la nature d'aucune eſpece de matiere qui nous environne, d'aucune modification, d'aucune figure,

de, la nature plaſtique *, & le principe hylarchique †, שכל פועל, *qui fait tout*, & d'autres ſemblables, ſont plus faciles à comprendre que tout cela.

* Nature plaſtique: c'eſt un mot Grec & dogmatique qui s'employe pour exprimer la puiſſance, qui donne la forme & qui cauſe la diſpoſition des choſes, comme celle d'un potier ou d'un ſtatuaire.

† Principe hylarchique eſt de même un terme Grec & dogmatique, que les Philoſophes anciens employoient pour ſignifier une vertu particuliere de la matiére, qui la dirige & qui la gouverne.

d'aucun mouvement de la matiére, nous donnerons dans la ſuite des preuves de cette vérité, qui la démontreront plus ſenſiblement. Or il ſuit des Prop. IV. & VII. que nos ames n'éxiſtent pas d'elles-mêmes ; & qu'elles n'ont pas acquis leurs facultés indépendamment de tout autre être. Nous devons donc être redevables de tout ce que nous avons de cette nature, à quelque bienfaiteur qui en eſt la ſource : car puiſque nous ſentons au-dedans de nous-mêmes, que nous avons ces facultés ; puiſque nous ſçavons en même temps que nous ne les avons pas de nous-mêmes ; il faut que nous les ayons reçuës de quelque autre.

Dieu ſçait combien peu de raiſon les hommes ont de s'imaginer, que le ſuppôt de leur vie, de leur ſentiment, & de leurs facultés intellectuelles, eſt un être indépendant ; quand ils conſidérent combien leur vie, & tous les avantages dont ils jouiſſent, ſont tranſitoires ou incertains ; & lorſqu'ils ſe demandent ce qu'ils ſont, d'ou ils viennent, & où ils s'en vont (*a*). L'eſprit

(*a*) *Sçache, d'où tu viens, & où tu dois aller*, &c. *Pirke Ab.* chap. 3. au commencement, pag. 30.

n'agit point, ou il n'agit que très imperceptiblement dans le fœtus *, c'eſt-à-dire, quand l'homme n'eſt encore qu'en ſemence: il agit ſeulement comme un principe de végétation dans l'embrion: & il n'agit comme ame ſenſitive que dans les premieres années de notre enfance, où nous ſommes plûtôt au-deſſous, qu'au-deſſus de pluſieurs autres animaux † : il ſemble s'ouvrir à la vérité peu-à-peu, par le ſecours de l'âge, de l'éxercice, & des occaſions: il ſemble trouver ſes propres talens, meurir, pour ainſi dire, & devenir une ſubſtance raiſonnable. Mais après tout cela, ce n'eſt pas ſans peine que l'ame raiſonne; elle eſt forcée à faire pluſieurs ennuyeuſes démarches avant que d'arriver à la vérité: elle éprouve, que ſes facultés ſont ſujettes à de grandes éclipſes, & à d'é-

* In *animalculo*. Selon la penſée de l'Auteur, la ſemence de l'homme n'eſt qu'un compoſé d'*animalcules*, ou petits animaux, formés dès la création du monde.

† C'eſt donner un terrible ſoufflet à l'amour propre, que de dire que dans notre premiere enfance, nous étions au-deſſous des bêtes: enfance qui doit encore revenir, ſi nous parvenons à une extrême vieilleſſe. Quel commencement & quelle fin!

tranges diminutions pendant le ſommeil, une indiſpoſition, une maladie, &c. encore ne vient-elle à connoître que fort peu d'objets, en comparaiſon de ceux que contient la vaſte étenduë de l'univers ; enfin elle eſt ſujette à un grand nombre de réflexions & de ſenſations douloureuſes. Si, libre de toute dépendance, notre ame avoit en elle-même le principe de ſon éxiſtence & de ſes facultés, elle ne ſeroit pas ſujette à toutes ces limitations, à tous ces défauts, à tous ces changemens, ni à ces paſſages alternatifs d'un état à un autre : fixe, conſtante, immuable, elle perſiſteroit dans une maniére d'être toûjours la même.

On ſoûtiendra peut-être que les ames, de même que la vie, les ſens, &c. ſont tranſmiſes des peres aux enfans *, & de ceux-ci à leurs fils ; que cela s'eſt

* Le terme de l'Original eſt *Traduction*, dérivé du mot de Tertullien *Traductio animarum*, & *Tradux animæ*. Je ne crois pas qu'il ſignifie proprement génération ; mais une eſpece d'émanation, d'écoulement, d'envoi d'une ſubſtance faite par une autre : comme un ſep pouſſe un provin qui n'eſt que l'émanation de quelques parties du ſep même. La même choſe reviendra plus bas.

fait ainſi de toute éternité (*a*); & qu'on ne peut pas par conſéquent conclure de la nature de l'ame, l'exiſtence de Dieu.

Réponſe. S'il étoit poſſible, que les ames paſſaſſent ainſi des peres aux enfans; qu'une ame fût engendrée, ou tranſmiſe par une autre ame engendrée & tranſmiſe; & qu'elles ſe fuſſent ainſi engendrées & tranſmiſes de toute éternité, ſans entrer dans un autre détail de l'origine du genre humain, & ſans y ren-

(*a*) Car je ne puis croire qu'il y ait à préſent perſonne qui veuille défendre cette maniere d'introduire les hommes dans le monde, dont Diodore de Sicile fait mention, & qui eſt affirmée par Lucrece : *Par-tout où le terroir & où le climat étoient propres à cela, il croiſſoit des matrices propres à concevoir par la conjonction des racines que produiſoit la terre*, &c. *

* Que les divinités naiſſent de la ſemence de Jupiter répandue par terre, cela eſt bon pour les Mythologiſtes qui ſembloient n'avoir d'autre but que de fournir matiere de badiner à Montagne, & aux autres Ecrivains de ce caractére. Mais qu'un Philoſophe prétende nous enſeigner que le genre-humain ſoit le rejetton d'un arbre ou d'une plante, appliquée par hazard à une matiére telle que celle dont parle Lucrece : c'eſt une folie auſſi grande, qu'aucune de celles qu'il ſoit poſſible de lire dans toute la Mythologie.

fermer un premier auteur de cette génération ; il ſeroit auſſi poſſible, qu'il y eût une ſuite infinie de corps mûs ſans un premier moteur, ou une infinité d'effets ſans aucune cauſe : ſentimens, dont nous avons déja fait voir l'abſurdité dans la I. Prop. Mais je ne puis pourtant m'empêcher d'ajoûter les penſées ſuivantes, à ce que nous avons dit ſur cette matiére. On devroit clairement expliquer ce qu'on entend par un homme qui a la faculté de tranſmettre l'ame * : car il n'eſt pas facile de comprendre, comment la penſée, comment une ſubſtance penſante peuvent être engendrées comme le ſont des branches, ou de quelqu'autre maniére qui ſe rapporte à celle-là, ni qu'on puiſſe ſe ſervir de cette expreſſion, même dans le ſens métaphorique (*a*). Il faudroit nous

(*a*) Ce que Tertullien appelle dans un endroit, ame tranſmiſe ou engendrée par Adam, *anima ex Adam tradux*, eſt appellé par le même Auteur dans un autre endroit, une eſpece de rejetton ſorti de la matrice d'Adam, comme une eſpece de provin de vigne ; *velut ſurculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta* : & il eſt égale-

* *Tradux anima* eſt le terme du texte.

dire, ſi cette génération vient d'un des parens, ou de tous les deux enſemble. Si c'eſt d'un ſeul; duquel eſt-ce? Si c'eſt de tous les deux, il s'en ſuit qu'une ſeule branche ſera toûjours produite par deux troncs differens: concours, qu'il eſt, je penſe, impoſſible de trouver ailleurs, & dont il n'y a aucun exemple dans toute la nature: quoiqu'il ſeroit bien plus naturel de faire cette ſuppoſition des vignes & des plantes, que non pas des êtres intellectuels, qui ſont des ſubſtances ſimples, & ſans aucune compoſition (*a*).

Cette

ment incompréhenſible. Il ne s'explique pas plus clairement, en diſant, *qu'il y a deux eſpeces de ſemence, celle du corps & celle de l'ame: ou bien la ſemence ſpirituelle découlée, diſtillée de l'ame, ſemblable à la ſemence matérielle qui vient des animaux*, &c.

(*a*) Selon Tertullien l'ame eſt dérivée ſeulement du pere, & elle eſt donnée comme à couver aux parties de la femme propres à la génération; *& genitalibus femina foveis commendata.* Le même Auteur ſoûtient que les ames viennent toutes d'Adam. Voici comme il s'en explique. Nous définiſſons les ames des ſubſtances nées par le ſouffle de Dieu, & provenant toutes d'une ſeule: *Definimus animam, natam ex Dei flatu, ex una redundantem.* Dans un autre endroit il dit, toute

Cette opinion de la génération des ames me paroît posée sur un bien fragile fondement ; puisqu'elle est fondée à

toute cette abondance d'ames vient d'une seule : *Ex uno homine tota hæc animarum redundantia agitur.* Mais cela ne s'accorde pas bien avec son principal argument pour la transmission ou génération de l'ame, qu'il suppose que les enfans reçoivent de leurs parens. Car outre ce qu'on ajoûtera bien-tôt pour la réfutation de ce système, si la génération de tous les hommes vient d'un seul, & qu'elle soit la cause de la ressemblance ; tous les hommes devroient ressembler au premier ; & par conséquent, ils devroient tous être semblables : ce qui n'est point *.

* Tertullien peut donner à cela deux réponses. La premiere que tous les hommes, dans leurs embryons, ressemblent à Adam. Qui prouvera le contraire ? La seconde que les impressions des objets extérieurs altérent cette ressemblance dans quelques-uns, & qu'elles ne le font pas dans quelques autres. Tous les chênes se ressemblent dans leurs glans. Cependant il ne s'ensuit point de ce qu'ils ne se ressemblent pas, lorsqu'ils ont crû, qu'ils ne viennent pas d'un même chêne : ils se ressembleront tous, s'il n'y a rien qui les en empêche : ils ne se ressembleront jamais, s'il y a des obstacles à cette ressemblance. Leurs parties sont les mêmes ; mais la disposition, qui seule fait la différence, est inégale.

mon avis, ſur la reſſemblance, qui eſt entre les traits, les humeurs & les capacités des enfans, & celles de leurs parens (*a*), & ſur la difficulté que les hommes ont de ſe former l'idée d'un eſprit (*b*): on eſt porté par ces raiſons à conclure, qu'il n'y a point d'autres ſubſtances, que la matiére; & que l'ame, provenant ſeulement de la diſpoſition, ou de quelque partie du corps, ou bien n'étant qu'un acceſſoire matériel, doit accompagner le corps, & naître avec lui du pere, ou de la mere, ou de tous les deux enſemble: & que la génération de l'un eſt une ſuite de la génération de l'autre.

Or la premiere de ces raiſons, c'eſt-à-dire, la reſſemblance des enfans aux parens, n'eſt pas toûjours véritable; ce qu'il faudroit pourtant qu'elle fut, afin que l'argument eût quelque force. Il n'y a rien de plus commun, que de voir des enfans, qui ne reſſemblent point du tout à leurs parens dans leurs eſprits,

(*a*) Les Curieux pourront voir ce paſſage dans Tertullien même, en ſon Traité *de l'Ame*, ch. 27.

(*b*) C'eſt pourquoi le même Pere fait l'ame de l'homme matérielle.

dans leurs inclinations, dans la figure de leurs corps, dans leur teint; & qui, j'en ſuis ſûr, différent beaucoup entre enfans mêmes. Cette différence a autant de force, pour prouver qu'il n'y a point de génération d'ames, que la reſſemblance en a, lorſqu'elle arrive, pour prouver que les ames ne paſſent pas des peres aux enfans. Au reſte, il ne m'eſt pas difficile de rendre raiſon de cette reſſemblance, ſans le ſecours de la génération des ames. Il eſt manifeſte, que ce qu'on boit & ce qu'on mange, l'air qu'on reſpire, les ſons qu'on entend, les objets qu'on voit, la compagnie qu'on fréquente, &c. Il eſt, dis-je, conſtant que tout cela cauſe du changement dans les hommes, tantôt à l'égard de leurs facultés intellectuelles, tantôt à l'égard de leurs paſſions & de leurs humeurs, & quelquefois à l'égard de leur ſanté, & des autres circonſtances qui ſe rapportent à leurs corps: & cependant les filamens * originaires, & les parties eſſentielles de l'homme, reſtent toûjours les mêmes. Si les ſemences des animaux ſont donc, comme je

* *Originalia ſtamina.*

ne doute point, qu'elles ne ſoient, des animalcules † déja formés (*a*), qui ſont répandus ça & là, mais ſur-tout dans les lieux propres à les conſerver: s'ils entrent enſuite dans le corps avec les alimens, ou peut-être avec l'air ſeul: s'ils ſont après cela dans les corps des mâles ſéparés par des eſpèces de couloirs, particuliers à chaque eſpece d'animaux: s'ils ſont logés dans les vaiſſeaux, qui ſont comme les réſervoirs de la ſemence, où ils ſont capables d'accroiſſement, & ſuſceptibles de quelque eſpece d'influence: tranſportés enſuite dans les matrices des femmes, s'ils y reçoivent une plus abondante nourriture; & s'ils y croiſſent, juſques à ce qu'en-

(*a*) Ceci paroîtroit être favoriſé par ceux qui ſoûtiennent que toutes les ames furent crées au commencement: opinion ſouvent rapportée dans *Na-halat Aboth*, & ailleurs; ſi l'Auteur de ce Livre ne faiſoit dériver le corps *d'une goutte ſouillée*; comme on peut le voir dans *Pirke Aboth*, & ailleurs. Le Rabbin David Kinchi en particulier dit de l'homme, *qu'il tire ſon origine d'une goutte de ſemence qui ſe change en ſang, & qu'il croît peu-à-peu, juſques à ce que ſes membres ſoient parfaits.*

† *Animalcula.* Voyez la Note plus haut.

ſin ils deviennent trop grands pour leur priſon (*a*). Si c'eſt donc là la maniére, dont ſe fait la génération, pourquoi cette augmentation jointe avec la nourriture reçuë des parens, qui eſt préparée dans leurs vaiſſeaux, & qui eſt celle dont les parens ſe nourriſſent eux mêmes; pourquoi dis-je, cette nourriture & cette augmentation ne ſeroient-elles pas à l'égard des animalcules & des embryons, à-peu-près ce qu'elle eſt à leur égard? Pourquoi ne rendroient-elles pas par conſequent leurs petits ſemblables aux parens, ſans qu'ils en reçoivent autre

(*a*) Cette relation détruit l'argument, ſur lequel Cenſorin dit, que pluſieurs anciens Philoſophes fondoient l'éternité du monde: *Parce qu'ils nioient qu'il fut poſſible de découvrir ſi les œufs, ou les oiſeaux, ont premierement été engendrés, puiſqu'il ne peut y avoir d'œuf ſans oiſeau, ni des oiſeaux ſans œufs.* Cette queſtion étoit autrefois vivement débattuë, comme on peut le voir dans Macrobe & dans Plutarque, qui l'appelle *une queſtion * difficile, & qui a beaucoup éxercé les Diſputeurs.*

* Il l'a jugée lui-même digne de ſes recherches, car il en a fait un problême qui eſt le troiſiéme du liv. 2. de ſes *Sympoſiaques*, tome 2. p. 635.

choſe Certaines impreſſions peuvent être faites ſur le fœtus ; & les fluides, qui lui ſont communiqués par les parens, peuvent avoir reçû certaines teintures, quoique l'animal n'ait pas été formé par les parens, ni tranſmis par leur canal. Cette hypothèſe, qui s'étoit depuis long-temps offerte à mon eſprit, me ſuggére une raiſon de la reſſemblance, que l'enfant a tantôt au pere, & tantôt à la mere : elle vient de ce que les vaiſſeaux de l'animalcule ſont plus diſpoſés à recevoir une plus grande quantité d'alimens, de celui des parens, auquel il reſſemble le plus : ou les fluides & les eſprits animaux peuvent dans l'un cauſer une plus forte fermentation, & agir avec plus de violence que dans l'autre, & ils doivent par conſéquent avoir un plus grand effet. On doit remarquer ici, que quoique la quantité d'aliment, que l'animalcule reçoit du pere, ſoit peu de choſe en comparaiſon de l'abondante nourriture qu'il reçoit de la mere : cependant la premiére peut faire une plus forte impreſſion ſur le fœtus, parceque la nourriture, communiquée par le pere, a été la premiére addition faite aux filamens originaires ;

parcequ'elle adhére immédiatement à leur ſubſtance, & parcequ'elle a été d'abord unie à eux.

Puiſqu'il ne peut être vrai, que la génération de l'enfant, qui eſt un individu compoſé de corps & d'eſprit, vienne proprement à la fois du pere & de la mere, tous les traits de reſſemblance qu'il peut avoir avec un des deux, procédent néceſſairement d'une cauſe telle que je l'ai marquée, ou du moins d'une cauſe différente de la génération. Car l'enfant reſſemblant quelquefois au pere, & quelquefois à la mere, & la génération ſe faiſant toûjours par le pere, ou toûjours par la mere; il ſuit qu'il y a quelquefois dans l'enfant une reſſemblance à celui qui n'eſt pas l'auteur de la génération: & ſi un enfant peut reſſembler à un de ſes parens, quoique la génération ne vienne pas de ce parent; pourquoi un autre enfant ne pourroit-il pas en faire de même *? La vérité des

* L'Auteur pouvoit à mon avis abréger ſon argument de cette maniere. Un enfant reſſemble quelquefois plus à l'oncle, ou à la tante, au couſin, ou à la couſine, qu'au pere, & à la mere: or l'oncle, ni la tante,

raiſons, que je viens d'alléguer, paroît très ſouvent véritable du moins dans les plantes qui différent, ſi elles ſont élevées en différens terroirs & ſous différens climats, quoique leur ſemence ſoit la même. La différente nourriture communique une différence à la ſemence, ou à la plante originaire : & par-là cette plante eſt renduë en quelque maniére ſemblable à celles qui ſont cultivées dans le même terroir.

J'ai deſſein de réfuter dans la ſuite la ſuppoſition, que l'ame eſt purement matérielle, ou l'effet de quelque diſpoſition de la matiére : ſuppoſition que je regarde comme un des principaux ſoûtiens de la géneration des ames. Mais je dirai ici par avance, que quoique nous ne puiſſions pas nous former l'image d'un eſprit, & parce que les êtres matériels peuvent ſeuls être dépeints & repréſentés par des images ; nous avons cependant raiſon d'affirmer l'éxiſtence d'une ſubſ-

le couſin, ni la couſine n'ont, par la ſuppoſition, aucune part à la génération de l'enfant ; donc, &c. Bien plus cette reſſemblance ſe trouve ſouvent plus parfaite avec un étranger, qu'avec aucun des parens. Or, &c. Donc, &c.

tance ſpirituelle (*a*). La matiére eſt une ſubſtance qui nous eſt aſſez familiere : nous connoiſſons aſſez bien ſa nature & ſes propriétés : & puiſque nous ne trouvons aucun être matériel, qui ait vie, & qui ſoit doüé de la faculté de penſer; mais que tous les êtres matériels ont au contraire pluſieurs propriétés incompatibles avec cette faculté; nous ſommes dans la neceſſité d'avouer, qu'il y a une eſpece de ſubſtance différente de la matérielle : & quoique nous ſoyons dans l'impoſſibilité de tirer quelque ébauche de nos eſprits, nous ſommes forcés à conclure que notre ame doit être de l'eſpéce, ou d'une des eſpéces des ſubſtances incorporelles, car il en faut admettre pluſieurs. Or, eſt-il ſurprenant, que nous nous trouvions dans cette impoſſibilité ? Car dans le fonds, comment l'eſprit peut il être ſon propre objet (*b*) ? Il peut à la vérité contempler le corps, qui lui ſert de demeure; il peut connoître ſes

(*a*) C'eſt tout ce qu'Epicure avoit à dire en faveur de ſes atomes : car ils étoient ſeulement *des corps que l'eſprit ſeul comprend.* Juſtin Martyr.

(*b*) *Car la vûë n'eſt pas dans ce que l'on voit.* Plotin.

propres actes ; il peut réfléchir sur les idées qui s'offrent à lui ; mais il ne peut avoir une idée complette de soi-même, sans être à la fois l'objet & le spectateur. L'Etre parfait dont les connoissances sont infinies, peut seul se connoître ainsi intimement lui-même.

Ceux qui fondent la génération de l'ame sur la supposition qu'elle est matérielle, & qu'elle est dans le corps, ou comme une de ses parties, ou comme sa modification, me paroissent encore se tromper grossiérement, parce que le corps n'est pas lui-même engendré par les parens : il passe à la vérité dans eux : ils lui prêtent, pour ainsi dire, une demeure & une subsistance passagere, mais il ne peut être formé par eux, ni croître d'aucune de leurs parties : car il faut que toutes ses parties nobles & essentielles ne composent qu'un seul système, dont toutes les parties commencent à éxister en même temps, & soient formées à la fois au premier instant de la production de l'animalcule, puisque aucune de ses parties ne pourroit recevoir de nourriture, ni devenir même quelque chose sans les autres : si au contraire quelqu'une de ses

parties étoit prééxiſtante au reſte, elle décherroit, elle ſe pourriroit, pour ainſi dire, bien-tôt, faute de recevoir ſa nourriture par les vaiſſeaux propres à la lui communiquer : nous en voyons tous les jours des exemples dans les membres, & dans les organes des animaux qui périſſent, lorſque le ſecours, qu'ils devroient recevoir ſelon l'économie naturelle du corps, eſt en quelque maniére interrompu ou retardé. Puiſqu'un corps organiſé, qu'il faut néceſſairement faire à la fois, & comme d'un ſeul trait, ne peut naturellement être l'effet d'une augmentation faite par degrés, je ne puis m'empêcher de conclure, que le Pere tout-puiſſant a créé au commencement les animalcules de chaque eſpece, pour ſervir à toutes les générations futures d'animaux. Toute autre maniére de production reſſembleroit à cette génération connuë par les Philoſophes ſous le nom d'équivoque *, & de ſpontanée †.

* Génération équivoque eſt celle qui ſe fait ſans la conjonction du mâle & de la femelle.

† Génération ſpontanée eſt celle qui vient ſans aucune cauſe.

dont on eſt à préſent tout-à-fait revenu : il eſt certain, que les autres exemples de l'analogie de la nature, & que les obſervations faites par le moyen des microſcopes, appuyent fortement ce que je viens d'avancer.

En dernier lieu, ſi la race des hommes n'eſt pas de toute éternité, il n'y a point d'homme qui ne ſoit deſcendu de deux premiers parens, & les ames de ces deux premiers parens ne peuvent pas s'être écoulées de l'un à l'autre. Or il conſte par le cours ordinaire des choſes terreſtres, & par l'Hiſtoire du Genre-humain (*a*), des Arts, & des Sciences (*b*), que la race des hommes n'a point éxiſté de toute éternité. Les objections contre cet argument priſes d'inondations, de conflagrations, &c. imaginaires, ne font aucune impreſſion ſur mon eſprit :

(*a*) *S'il n'y a point eu une origine & une génération du ciel & de la terre, pourquoi les Poëtes ne chantent-ils pas d'événement anterieur à la guerre de Thèbes, & à l'embraſement de Troye?* Lucréce livre 5. vers 325.

(*b*) *Les hommes ont péri en pluſieurs & diverſes manieres, & ils périront de même : mais le plus grand nombre périt par les embraſemens & par les inondations.* Platon dans ſon *Timée*, p. 524.

car ſuppoſons, qu'il arrive à préſent quelque pareille calamité, elle ſera univerſelle, ou particuliere : ſi elle eſt univerſelle, & que perſonne ne puiſſe en échapper, il ne reſtera plus d'hommes; ou il faut qu'ils ſoient une ſeconde fois multipliés par le moyen de quelques premiers parens. Si cette calamité eſt ſeulement bornée à quelques lieux particuliers; ſi elle ne ſe fait ſentir que dans quelque partie du globe; ſi elle ne monte pas à la cime des plus hautes montagnes; ſi les plus fermes rochers en ſont à couvert; s'il reſte enfin quelque moyen naturel de s'en délivrer; il y aura certainement un nombre d'hommes très-conſidérable, qui ſurvivront aux autres. Or peut-on penſer, que ceux qui ſurvivroient, ſeroient tous d'une ignorance ſi craſſe, que perſonne parmi eux ne ſeroit en état de donner la relation des choſes les plus communes? Perſonne ne pourroit-il lire, ni écrire, ni ſe reſſouvenir même qu'il y auroit eu autrefois des lettres? N'y en auroit-il pas un ſeul, qui entendroit quelque métier, ou quelque profeſſion, qui pourroit décrire les maiſons que les hommes avoient auparavant, la maniére dont ils

avoient accoûtumé de s'habiller, comment ils apprêtoient leurs viandes; qui ſçauroit dire quelles étoient même les choſes dont ils ſe nourriſſoient? Peut-on ſuppoſer, que tous les livres, toutes les armes, toutes ſortes de manufactures, tous les vaiſſeaux, tous les édifices, toutes ces excellentes productions de l'adreſſe & de l'induſtrie des hommes, qu'on admire à préſent dans le monde, ſeroient ſi abſolument, ſi entierement détruites, qu'il n'en reſteroit plus la moindre partie, la moindre trace, le moindre ſouvenir, non pas même aſſez pour donner quelque ouverture, capable du moins de faciliter le rétabliſſement des Arts les plus néceſſaires? Ces échappés d'un ſi terrible naufrage ſeroient ſans doute vêtus, & ils auroient autour d'eux pluſieurs choſes, ſans le ſecours deſquelles il leur auroit été impoſſible de ſe ſauver, & de ſurvivre à une ſi triſte cataſtrophe. En un mot, il n'eſt point d'incendie, point de déluge, point de deſtruction, qui puiſſent favoriſer l'objection, & réduire le genre-humain à cet état, où les anciens Mémoires, & d'autres marques infaillibles, nous apprennent qu'il étoit, il n'y a pas baucoup de milliers d'années;

il n'y a, dis-je, point de deſtruction, qui puiſſe favoriſer l'objection, excepté celle qui n'épargneroit abſolument que deux ou trois couples de perſonnes, dénuées de tout, les plus ſtupides (*a*) & les plus ignorantes de tout le nombre: l'homme le plus idiot, le plus ruſtique, le plus ſauvage * conſerveroit ſes vieilles habitudes, & il reprendroit ſon ancienne maniére de vivre, dès qu'il en auroit l'occaſion: ſuppoſé même, que l'occaſion lui manquât, l'auteur de l'objection n'en pourroit pas tirer avantage, puiſque ſans l'interpoſition d'une puiſſance ſurnaturelle, il ne pourroit point arriver de pareille révolution; les créatures ne pourroient pas être conſervées toutes nuës; la terre ne pourroit point renaître de ſes cendres, ni de ſes ruïnes, après une calcination, une diſſolution, une deſtruction entiere de toutes choſes. Permettez-moi d'ajoûter à cela, que quoiqu'il y ait eu dans des pays particuliers pluſieurs inondations, & pluſieurs grands tremblemens de terre; & quoique pluſieurs

(*a*) *Des hommes ſans lettres & ſans ſçavoir.* Platon dans ſon *Timée*, p. 524.

* *Homines ſylveſtres.*

montagnes ayent vomi des torrens impétueux de flammes : cependant il n'y a point de relation, point de preuve, qui insinue, qu'un pareil événement ait jamais été universel (*a*), excepté peut-être celle d'un seul déluge : & quant à ce déluge, si nous entendions parfaitement la Langue, dans laquelle la relation nous en a été laissée ; & si nous étions bien instruits de la maniére d'écrire l'Histoire, propre à cette Langue, cela auroit peut-être épargné les pénibles, les prodigieux efforts, qu'on a faits pour découvrir les causes de cette surprenante révolution. Outre que les mêmes Archives, qui nous apprennent la réalité de cet événement, nous apprennent aussi la part immediate que Dieu y eût : elles nous assurent, que les hommes, qui périrent alors, de même que ceux qui leur survécurent, étoient descendus de deux premiers parens ; & si cette auto-

(*a*) Car ce qui a été avancé sans fondement, & pour faire simplement en général valoir une cause, n'est d'aucun poids. On en peut dire autant du témoignage d'Arnobe, qui semble avouer qu'il y a eu des embrasemens universels : *Quand est-ce que le monde*, demande-t-il, *a été réduit en cendres ? N'est-ce pas avant nous ?*

rité eſt une preuve ſuffiſante d'une partie de la relation, elle l'eſt neceſſairement auſſi de tout le reſte.

Nous pouvons donc conclure, que l'ame de l'homme avec ſes facultés intellectuelles, &c. dépend d'un Etre ſupérieur, qui ne peut certainement être que Dieu, ou l'Etre ſuprême.

XVI. Prop. Quoique l'eſſence & la maniére d'être de Dieu nous ſoient également incompréhenſibles ; cependant nous pouvons dire avec certitude, qu'il eſt éxempt de toute imperfection ; c'eſt-à-dire, qu'il eſt un Etre, dont la nature exclut toute ſorte de défauts.

Quoique cette Propoſition ait déja été prouvée(*a*), je vais pourtant l'expliquer un peu plus au long en cet endroit. Comme nos eſprits ſont finis, ils ne peuvent point ſans contradiction comprendre l'infini. Quand même nos ames recevroient la plus vaſte, la plus étenduë capacité, qu'on voudra ſuppoſer ; cependant tandis qu'elles retiendront leur propre nature, tandis qu'elles continueront d'être de l'eſpece des ſubſtances créées, on ne fera ſimplement que

(*a*) Prop. V. VI.

les ſuppoſer capables d'appercevoir un plus grand nombre d'idées finies, qui ne peuvent jamais, pour ſi nombreuſes & pour ſi ſublimes qu'elles ſoient, former une idée complette & poſitive de la perfection de Dieu. Car un Etre parfait doit être infini, & infiniment unique: il ne peut entrer dans ſa nature, ni rien de fini, ni aucun mélange d'êtres finis.

Comment pourrions-nous comprendre la nature d'un Etre ſuprême incorporel; comment pourrions-nous nous former l'idée de ſa maniére d'être; nous qui ne comprenons pas la nature de la plûpart des eſprits inférieurs; & qui ne pouvons nous former aucune idée de la matiére ſéparée de ſes accidens; j'entends ſéparée du ſuppôt de ſes accidens? Comment parviendrions-nous à une connoiſſance entiere du Créateur du monde, nous qui ne ſommes pas capables de connoître l'étenduë du monde, le grand nombre des régions inconnuës qu'il contient, ce qui ſe paſſe dans ces régions où n'ont jamais pû atteindre nos lumiéres ni les recherches de la Philoſophie: nous, en un mot, qui ne pouvons nous tourner d'aucun côté, ſans

rencontrer quelque choſe au-deſſus de notre entendement ? Si nous ne pouvons porter notre pénétration juſques à découvrir parfaitement la nature des effets; devons-nous nous attendre, que notre conception ſera admiſe à percer la nature de leur cauſe; de cette cauſe ſi ſupérieure à toutes les autres ? La perfection & la maniére d'être de Dieu ſont donc neceſſairement d'une nature & d'une eſpece, ſupérieures à tout ce que nous pouvons jamais imaginer.

Malgré tous nos défauts, nous pouvons néanmoins aſſurer poſitivement qu'il n'y en a aucun dans Dieu : il eſt parfait : comme nous avons vû; il ne peut donc pas être défectueux ni imparfait: cela n'a pas beſoin de plus grande preuve. Mais ce qui ſuit de-là, & que je voudrois qu'on tâchât de bien comprendre, & de graver profondément dans la mémoire, eſt qu'il faut bannir de ſa nature la privation de vie & d'activité, l'ignorance, l'impuiſſance, les actes contraires à la raiſon & à la vérité, &c. parce que ce ſont-là des imperfections, des défauts de connoiſſance, des privations de pouvoir, &c. des défauts & des taches en nous mêmes : & quoi-

que la perfection de Dieu ſoit au-deſſus de toutes nos idées; quoiqu'elle ſoit d'une eſpece différente des perfections des hommes, ou de tout autre Etre fini; cependant ce qui eſt un défaut dans nous, en ſeroit un bien plus grand dans Dieu; & on ne peut lui en attribuer aucun, de quelle nature qa'il puiſſe être. (*a*)

Quoique nous ne comprenions pas la maniére dont Dieu connoît les choſes, l'ignorance étant pourtant uniforme & d'une même nature dans chaque ſujet, nous comprenons ce qui eſt ſignifié par le terme d'ignorance, & nous pouvons nier véritablement & au pied de la lettre, qu'elle ſoit compatible avec la nature de l'Etre ſuprême. On peut faire ſur la puiſſance, ſur la maniére d'opérer, &c. de Dieu, les réfléxions & les raiſonnemens, que nous avons fait ſur ſa ſcience. Lorſque nous parlons poſitivement des attributs in-

(*a*) Si ces paroles, *petit homme que je ſuis, je ne ferois point cela*, qui ſont dans Terence une ſimple queſtion, avoient été une affirmation; quelle piquante réfléxion n'auroient-elles pas contenu contre les Divinités Payennes?

trinſeques & eſſentiels de Dieu, comme quand nous diſons, qu'il ſçait tout, qu'il eſt tout-puiſſant & éternel, &c. nous voulons ſeulement dire, qu'il n'y a point d'objet qui puiſſe être connu ou réduit en acte, qu'il ne connoiſſe, & qu'il ne puiſſe faire; & qu'il eſt ſans commencement & ſans fin, &c. & nous ne ſortons pas en cela des bornes de la propoſition (*a*); c'eſt-à-dire, que nous ne pouvons tenir ce langage ſans préſumer de comprendre ſa nature.

XVII. Prop. Malgré ce qui a été dit ci-deſſus dans les Prop. V. & VI. nous pouvons conſiderer Dieu comme agiſſant dans la production & dans le gouvernement du monde: & nous pouvons tirer des conséquences, de ce qu'on appelle les ouvrages de Dieu (*b*); parce que nous pouvons le faire ſans prétendre comprendre la maniére de ſon éxiſtence. Au-contraire, la contemplation de ſes ouvrages nous met dans la néceſſité d'avouer qu'il faut qu'ils

(*a*) *Nous diſons qu'il n'eſt pas: mais nous ne diſons pas qu'il eſt.* Plotin.

(*b*) *Il n'y a pas d'autre moyen de le comprendre que par ſes ouvrages.* Maimonidès.

ſoient gouvernés par un Etre incompréhenſible.

Sans comprendre comment les cauſes ſecondes dépendent de Dieu, comment il influe ſur elles, comment il les diſpoſe; parce que cette dépendance, cette influence, & cette diſpoſition entrent dans la nature de l'Etre ſuprême, & qu'on ne peut les concevoir, ſans concevoir en même temps celle-ci; je puis néanmoins, en conſidérant que les choſes n'éxiſtent pas d'elles-mêmes, & en remarquant l'œconomie & le deſſein de leur arrangement; je puis, dis-je, conclure qu'il y a un Etre, duquel dépend cette éxiſtence, & par lequel elles ſont miſes dans l'ordre où elles ſont: je puis appeller cet Etre, Dieu; c'eſt-à-dire, l'Auteur & le Gouverneur du monde, &c. ſans aucune contradiction à moi-même, ou à la vérité; comme je me flate, que nous l'avons ſuffiſamment fait voir dans ce que nous avons dit, & que nous allons encore mieux prouver dans la Prop. ſuivante.

XVIII. Prop. Dieu qui a donné l'éxiſtence au monde, le gouverne auſſi par ſa Providence.

Touchant cette importante queſtion, s'il y a, ou s'il n'y a pas une Providence Divine, j'ai accoûtumé de faire pour ma propre édification les raiſonnemens qui ſuivent.

1. On peut dire, qu'il y a dans le monde un Etre qui le gouverne, ou du moins que le monde n'eſt point flottant au gré du hazard * ; s'il y a des loix, par leſquelles les cauſes naturelles agiſſent, par leſquelles les divers phénomènes, qu'on y voit, arrivent régulierement, & par leſquelles la conſtitution générale des choſes perſévere conſtamment. Il y a un Gouverneur du monde, s'il y a des régles obſervées dans la production des herbes, des arbres &c. ſi les différentes eſpeces d'animaux ſont toutes douées des facultés propres à diriger & déterminer leur mouvement à proportion du rang qu'elles tiennent, & des emplois qu'elles rempliſſent dans le monde animal ; de ſorte que quand les animaux agiſſent conformément à ces loix, on peut dire qu'ils obéïſſent

* Ἀκυβέρνητος, comme un vaiſſeau à la merci des vents, ſans gouvernail & ſans pilote. Ce mot Grec eſt, je crois, particulier à Saint Gregoire de Nazianze.

à la loi de la nature ; ſi toutes ces eſpeces d'animaux ſont placées (*a*) dans les élémens plus convenables à leur nature & à leurs beſoins particuliers (*b*): & s'ils ſont munis de tout ce qui leur eſt le plus neceſſaire pour leur propre conſervation. En un mot, il y a un Gouverneur du monde, ſi les cas, qui ſe rapportent aux animaux raiſonnables, ſont diſpoſés avec un tel ſoin & d'une telle maniere, qu'il ſe trouve au bout du compte, qu'on ne ſçauroit les rendre plus conformes à la raiſon qu'ils le ſont effectivement.

2. S'il y a des loix ſi régulieres & faites avec tant de prévoyance, elles ne

(*a*) *Depuis les cornes des licornes juſques aux œufs des poux*, comme parlent les Juifs dans le Traité du Talmud intitulé, *Avoda Zara*, où il eſt traité de l'idolâtrie.

(*b*) Je ne prétends pas me mêler ici des cas particuliers qui ſe rapportent aux êtres inanimés & privés de la raiſon, tels que ceux dont Maimonidès dans *More Nebochim* fait mention ; comme par exemple une feuille qui tombe d'un arbre, une araignée prenant une mouche, &c. qu'on dit être des *accidens parfaits* : quoiqu'il ſoit ſouvent difficile de les ſéparer des cas des êtres raiſonnables, & de connoître ce qu'eſt un *accident parfait*.

ne peuvent venir que de l'Auteur de la nature, parce que les loix, qui réſultent des natures des choſes, de leurs proprietés, & l'uſage des facultés naturelles, loix qu'on peut dire être écrites ſur les choſes mêmes, ne peuvent venir que de lui : tout ce dont l'éxiſtence dépend de Dieu, ne peut, ſous quelque condition que ce ſoit, éxiſter contre la volonté de Dieu, & n'être pas, par conſéquent, ſujet aux loix, auſquelles il plaît à Dieu de l'aſſujettir : c'eſt-à-dire, aux loix que Dieu même a faites. Outre qu'aucun autre être ne peut impoſer des Loix, ou preſcrire une forme de gouvernement, au monde ; parce que tous les autres êtres font eux-mêmes partie du monde ; & qu'ils n'éxiſtent que dépendamment de Dieu.

3. Par la Providence de Dieu j'entends l'action, par laquelle Dieu gouverne le monde par les Loix dont nous avons parlé ; & par laquelle il pourvoit aux beſoins de ſes créatures, de la maniere que nous avons expliquée. De ſorte que de l'éxiſtence de ces Loix ſuit néceſſairement auſſi celle de la Providence.

4. Il neſt pas impoſſible qu'il y ait de telles loix : au-contraire nous avons lieu de croire qu'il y en a réellement. Il ſeroit infiniment abſurde d'avancer, qu'une choſe eſt impoſſible à un Etre, dont la nature eſt infiniment au-deſſus de toutes nos conceptions ; ſi cette choſe n'implique pas contradiction dans les termes mêmes : mais nous pouvons pourtant aſſurer ſans crainte d'erreur, qu'il eſt impoſſible à la créature qui doit ſon éxiſtence à l'Etre infini, de s'arracher jamais ſi entierement au pouvoir de ſon Créateur, de ſe mettre ſi bien, pour ainſi dire, hors de ſa tutele, que la maniere d'éxiſter de cette créature puiſſe jamais être réglée & déterminée ſans l'influence du même Etre ſuprême, dont elle a reçu l'éxiſtence.

Quant aux ſubſtances animées, nous voyons que le cas eſt réellement tel, que nous l'avons ſuppoſé ci-deſſus. Les corps céleſtes, qui ſont les plus conſidérables par leur groſſeur, gardent conſtamment leurs ſtations : ils ne ceſſent jamais de faire, & de refaire les mêmes circuits une infinité de fois, par la détermination d'une loi conſtante & inviolable. Les corps les plus petits & les

particules de la matiere obéïſſent continuellement aux Loix d'attraction, d'impulſion, &c. Quand il y a dans les uns & les autres quelque changement apparent, il vient uniquement des différentes diſpoſitions, & des diverſes combinaiſons des choſes; mais ils agiſſent toûjours dans le fonds ſuivant les Loix, qu'ils ont obſervées auparavant. Les Loix de la gravité & du mouvement nous ſont ſi familieres, que nous ſommes, pour ainſi dire, capables de compter leurs effets; & de nous en ſervir pour ſuppléer aux forces naturelles, qui nous manquent, par celles des machines, qui répondent conſtamment, ou à nos fins, ou à la maniere dont elles ſont diſpoſées. En un mot, bien loin quil ſoit impoſſible au monde matériel d'être gouverné par des Loix, l'expérience nous montre au contraire que toutes les parties de la matiere ſont ſujettes à des Loix, qu'il ne leur eſt pas poſſible de violer.

Nous voyons auſſi, que les végétables ne ſuivent pas avec une moindre éxactitude les Loix qui leur ſont preſcrites. Chaque eſpéce eſt la production d'une ſemence particuliere: chaque eſ-

péce a la même tiſſure de fibres : chaque eſpéçe eſt nourrie par les mêmes ſucs, qui lui ſont également communiqués par la terre, qui ſont digérés & préparés dans la même eſpéce de vaiſſeaux, &c. Les arbres reçoivent, pour ainſi dire, tous les ans, leurs livrées particulieres, & ils produiſent conſtamment les fleurs, qui leur ſont propres. Les familles des fleurs ſont toutes habillées de la même maniere ; elle ont toutes une figure particuliere à leurs eſpéces ; & elles exhalent toutes les mêmes parfums : chacune d'entr'elles a ſes ſaiſons ; chacune a reçu, diroit-on, de la nature une profeſſion & un métier, dont elles ſe ſervent induſtrieuſement pour produire les alimens & les manufactures, pardonnez la catachréſe *, néceſſaire aux animaux. La facilité, avec laquelle elles croiſſent, eſt proportionnée à l'utilité, dont la plûpart d'entr'elles ſont au monde animal : ſi leur demeure eſt fixée dans la terre ; ſi elles ſont inſenſibles & comme inutiles à la Societé, elles ſont ordinaire-

* Figure de Rhétorique qui ſe fait lorſqu'à faute d'un mot aſſez expreſſif, l'Orateur en employe un moins propre.

ment du genre commun †: enfin elles produiſent une grande quantité de graine pour conſerver & pour multiplier par-là leurs eſpéces, qui périroient peut-être à cauſe de l'abondante conſommation qui ſe fait de leurs fleurs & de leurs graines. Il paroît par tout cela que les fleurs ſont conſervées, & qu'elles répondent ſans variation aux fins propoſées dans leur production, en vertu de quelque réglement établi par l'Auteur de la nature.

Pour venir à ce qui regarde les animaux; ils obéïſſent à des Loix, qui, toutes compenſations faites, leur ſont communes avec les êtres inanimés, & avec les végétables (*a*); du moins leurs Loix ſont-elles ſemblables. Les individus de pluſieurs eſpéces d'animaux, comme ceux des eſpéces des fleurs, ont généralement la même figure, & les mêmes membres qu'il faut entretenir

(*a*) Iline, dans le livre 16. chapitre 25. de l'*ordre que la nature tient dans les ſemences*, parle des arbres dans les mêmes termes qu'il fait des animaux.

† Ἀῤῥενοθήλεα, c'eſt-à-dire, qu'il convient au mâle & à la femelle.

& cultiver de la même maniere : ils ont les mêmes vaiſſeaux ; & ces vaiſſeaux ſont pleins de la même eſpéce de fluides & des mêmes glandes, pour la ſéparation & pour l'entretien des parties, qui tendent dans les uns & dans les autres à la même fin : ils ſont aiguillonnés par les mêmes appétits, par le même penchant, par les mêmes ſoucis de prendre leur nourriture, & de perpétuer leurs eſpéces. On peut dire que tout ce qui, ſans s'éloigner des voies générales, eſt conſervé de la même maniere & par des méthodes fixes & immuables, obſerve la même régle, qu'il eſt ſujet à la même loi ; régle, & loi, qui, en agiſſant ſur lui & en le limitant, viennent d'un principe extrinſéque, ou qui lui ont été données avec ſa nature. Il y a de plus certaines obligations, qui réſultent de divers degrés de raiſon & de ſentiment, ou ſimplement de ſentiment, qu'il nous eſt impoſſible de ne pas ſentir intérieurement en nous-mêmes, dont nous ne pouvons nous empêcher d'obſerver quelques foibles traces dans les eſpéces inférieures à notre eſpéce, & qu'on ne peut regarder que comme des Loix, ſelon leſquelles les animaux

ſont néceſſités à ſe mouvoir & à ſe gouverner ; c'eſt-à-dire, pour m'exprimer autrement, par leſquelles l'Auteur de leurs natures les gouverne lui-même. Il eſt vrai, que ces Loix n'impoſent peut être pas une néceſſité abſoluë ; & qu'elles ne ſont pas de la nature de celles des êtres inanimés & purement paſſifs ; parce qu'on doit ſuppoſer, que les êtres ſujets à ces Loix, les hommes au moins ont quelque degré de liberté, & qu'ils agiſſent par principe, & lorſqu'ils ſont déterminés par certains motifs. Cependant ces Loix retiennent la nature de loix, quoiqu'elles ne ſoient pas parfaites ; & elles peuvent faire partie de cette Providence, qui préſide ſur tout ce qui ſe paſſe dans le monde. Je conſidére tous les avantages, que j'acquiers par mes propres & libres efforts, & par le droit uſage de mes facultés naturelles, comme des avantages, qui ſont auſſi réellement les effets de la Providence & du gouvernement de Dieu, que ſi Dieu me les donnoit immédiatement ſans que j'agiſſe ; puiſque toutes mes facultés & toutes mes forces, quelles qu'elles ſoient, dépendent de lui ; & elles ſont, par rapport aux avantages

beſoin pour conſerver la vie, d'un plus grand nombre de choſes qu'aucune autre eſpéce de créatures; c'eſt parce que, non contens du ſeul *Honnête* & du ſeul néceſſaire, ils ſe ſont eux-mêmes par leur luxe, par leurs débauches, & par les outrages qu'ils font ſcandaleuſement à leur raiſon, réduits à l'impoſſibilité de conſerver leur vie ſans de très-grands frais.

Puiſque le monde n'a donc pas été laiſſé après ſa production dans le cahos & dans la confuſion; mais qu'il perſévére dans une régularité auſſi conſtante que ſa durée: puiſque les différentes eſpéces des êtres, qui y ſont, ont toutes leurs emplois & leurs occupations particulieres: puiſque la nourriture des plantes & des animaux eſt aſſignée à chaque eſpéce, & que quand les végétables, les animaux meurent, ils laiſſent des ſucceſſeurs pour occuper leurs poſtes, & pour ſervir à continuer le plan & l'œconomie de l'Univers, &c. ce n'eſt pas demander aſſez, que de demander ſeulement qu'on accorde la poſſibilité d'une Providence générale. Nous voyons, ou du moins nous pouvons

facilement voir les preuves inconteſtables d'une telle Providence (*a*).

Le grand point eſt de donner raiſon de cette Providence, que nous appellons particuliere; c'eſt-à-dire, de celle qui ſe rapporte à chaque homme en particulier. Les êtres raiſonnables, & les agens libres ſont capables de faire le bien & le mal, de mériter des récompenſes ou des peines : les uns font un bon uſage de leurs facultés, & les autres en font un mauvais : l'homme vicieux ſe repentira peut-être de ſes vices; peut-être ne ſe repentira-t-il pas; ſuppoſé qu'il ſe repente, il peut retomber, où il évitera peut-être la rechûte : ceux-ci peuvent ſe laiſſer aller à de mauvaiſes habitudes ſans y prendre garde, par la force du mauvais exemple, &c. plûtôt que par malice, & ils ont alors beſoin d'être corrigés : on peut ſuppoſer que

(*a*) *Comme lorſque quelqu'un entre*, dit Cicéron, *dans une maiſon, dans une Académie, dans la Place publique, il ne peut, en contemplant l'ordre, la diſpoſition, la diſcipline qui régne dans tous ces lieux; il ne peut, dis-je, penſer que tout cela a été fait ſans quelque raiſon; mais il doit conclure au contraire qu'il y a quelqu'un qui préſide ſur tout cela, auquel on obéit*, &c.

ceux-là s'adreſſeront à Dieu pour lui demander ſon ſecours & ſa benediction, &c. & on peut par conſéquent eſperer, que Dieu éxaucera leurs prieres. De-là il naît de très-grandes différences qui demandent d'un Gouverneur juſte, qu'il encourage, qu'il récompenſe, qu'il corrige, qu'il châtie, qu'il protége, qu'il faſſe proſpérer quelques hommes, qu'il en abandonne d'autres, ou qu'il diminue du moins leurs degrés de proſpérités & de bonheur. Or le bon ou le mauvais état des hommes pendant le cours de cette vie, leur ſûreté ou leurs perils, leurs malheurs ou leurs heureux ſuccès, dépendent de pluſieurs cauſes qui paroiſſent à peine pouvoir être toutes déterminées par la Providence. Ces cauſes dépendent des actions de l'homme même, & des effets narurels de ſa propre conduite; des actions des autres, qui ſe rapportent immédiatement à lui, ou qui l'intéreſſeront dans la ſuite; du cours de la nature qui doit ſans doute l'intéreſſer; de pluſieurs incidens, en un mot, dont on ne peut rendre aucune raiſon (*a*). Quant à ſes actions

(*a*) Les petites choſes ont ſouvent des

propres, il lui eſt impoſſible de connoître toujours dans ce labyrinthe du monde les voyes, qui conduiſent à la félicité, ou qui en éloignent : ſuppoſé même qu'il ſçache ce qu'il faut faire pour y parvenir, il eſt peut-être dans l'impuiſſance d'agir. De-plus, ſi les actions des autres hommes ſont libres, comment ſeront-elles déterminées à être bonnes ou mauvaiſes, ſelon qu'il les faudroit pour ſervir aux vûës particulieres d'un autre homme, puiſque cette détermination eſt incompatible avec la liberté ? Outre que la plûpart des hommes agiſſant en conſéquence de leur liberté, & des différens degrés de jugement & de force qui leur ſont propres ; il faut néceſſairement que leurs actions dérangent, & qu'elles embrouillent

effets imprévus & conſidérables ; & les grandes en ont ſouvent de fort petits. La ſeule vûë d'une figure, montrée en plein Sénat à Rome, fut l'occaſion du renverſement de Carthage : *ce que n'avoient pû faire*, comme le remarque Pline liv. 15. ch. 18. *les batailles de Trebie, de Traſimene, de Cannes qui furent comme des tombeaux du nom Romain, ni l'Armee des Carthaginois campée à trois milles de Rome, ni Annibal méme qui vint à cheval juſques à la Porte Colline.*

extrêmement les deſſeins d'autrui (*a*), puiſqu'elles conſpirent, pour ainſi dire, les unes contre les autres ; puiſqu'elles ſe coupent ; puiſqu'elles ſe traverſent ; puiſqu'elles ſont quelquefois dans une oppoſition directe ; en un mot, puiſqu'elles ont des effets différens dans les hommes d'un naturel différent, ou qui ſe trouvent dans de différentes conjonctures. Pour venir enfin au cours général de la nature ; s'il arrive qu'un homme de bien paſſe au pied d'un édifice qui s'écroule, peut-on eſperer que, pour le délivrer, Dieu arrêtera la force de la gravité juſques à ce que cet homme de bien ſoit paſſé ? Ou pouvons-nous croire, que la chûte de cet édifice ſeroit hâtée, & que la gravité ſeroit augmentée pour attraper un méchant homme, qui viendroit à paſſer, pour l'écraſer, pour en faire un exemple (*b*) ?

(*a*) Tandis que chacun fait ſes efforts pour faire réuſſir ſes deſſeins, il faut néceſſairement qu'il ſe trouve en oppoſition aux autres : *puiſque*, ſelon Lucrece liv. 5. vers 1122. *la multitude de ceux qui aſpirent aux premiers honneurs, en a rendu le chemin difficile.*

(*b*) Où n'eſt-il pas plus vraiſemblable, *que celui, ſur lequel l'édifice tombera, mourra, quel qu'il puiſſe être*, pour me ſervir de l'expreſſion de Plotin ?

Si la ſûreté & le bonheur d'un homme dépendoient des vents & des pluyes, faudroit-il qu'une nouvelle & extraordinaire influence de Dieu cauſât de nouveaux mouvemens dans notre Atmoſphére, & que ſes parties flottantes reçuſſent de nouvelles impreſſions & de nouvelles Loix ? Les nuées ſeront-elles précipitées, ou tenuës ſuſpenduës (*a*). au gré d'un, ou de deux hommes en particulier ? Outre que les conditions & les intérêts des hommes ſont ſouvent ſi différens, & quelquefois ſi contraires, qu'on peut à peine les concilier enſemble. Le vent qui fait entrer un vaiſſeau dans le port, repouſſe l'autre en pleine mer; & les pluyes qui ſuffiſent à peine pour communiquer la fertilité aux montagnes, inondent bien

(*a*) Nous trouvons quelque choſe de plus dans la Paraphraſe d'Onkelos, où il eſt dit, qu'à la priere de Moïſe. Exode 9. 33. *la pluye qui étoit prête à tomber, ne parvint point juſques à terre.* Raſchi * explique ce paſſage de la même maniere : *La pluye ne parvint point juſques à terre, & les gouttes qui étoient dans l'air, ne parvinrent pas non plus à terre.*

* C'eſt-à-dire, le Rabbin Salomon Jarchi.

ſouvent les vallées (*a*). Devons nous enfin attendre des miracles (*b*)? Ne peut-il pas y avoir une providence particuliere, qui s'accommode à tous les beſoins & à toutes les demandes de chaque individu, ſans une réïtération continuelle de miracles, & ſans forcer la nature, ni la liberté des gens libres? Pour moi, je ſuis déterminé à croire ferme-

(*a*) *Entre ceux qui navigent, l'un fait des vœux pour faire ſouffler le vent du Nord, & l'autre celui du Sud: le Laboureur demande la pluye, & le foulon le Soleil.* Lucien dans ſon *Icaromenippe* vers la fin du tome 2. p. 227.

(*b*) Pluſieurs Auteurs ont fait ces raiſonnemens. De ſorte que le Rabbin Albo dit de quelques Prophétes, & *de quelques Saints qu'ils changent la nature, ou que la nature ſe change pour l'amour d'eux.* De même le Rabbin Iſaac Abouab dit, que le bien ou le mal qui arrive à un homme dans ce monde comme une récompenſe ou comme une punition, *n'eſt effectivement qu'un miracle: & ce miracle étant naturellement caché, celui qui vient enſuite à le découvrir, doit penſer qu'il eſt fait pour le conduire dans ce monde.* Ainſi le Rabbin Abarbanel avance, *que la puiſſance Divine change même les natures* des choſes *ſuivant l'ordre de la Providence*, &, conformément à ce principe, nous trouvons cette priere d'action de graces dans *Seder Tephilloth*, *Nous te rendons graces — ſuivant tes miracles qui ſont toûjours avec nous.*

qu'il y en a une par les raiſons ſuivantes.

1. Il ne me paroît pas impoſſible que Dieu ſçache l'avenir : il eſt très-raiſonnable au contraire de croire qu'il connoît, & qu'il faut néceſſairement qu'il connoiſſe les choſes futures. Tout ce qui arrive dans le monde, & qui ne vient pas immédiatement de lui, eſt l'effet des cauſes machinales, ou du mouvement des êtres vivans, & des agens libres. Nous avons déja vû, que le hazard ne peut être une cauſe : or ſi ce qui arrive dans le monde eſt l'effet des cauſes machinales, il n'eſt pas impoſſible à cet Etre, duquel dépendent l'exiſtence & la nature de chaque choſe, & qui doit par conſéquent connoître toutes les facultés de chaque être, & tous les effets qui en ſeront produits; il n'eſt, dis-je, pas impoſſible à un tel Etre d'appercevoir, à travers cet enchaînement de cauſes & d'effets, tout ce qui en naîtra (*a*);

(*a*) Ce que Seneque dans un ſtile Payen dit des Dieux, peut être appliqué au véritable Dieu : *L'enchaînement de ſes ouvrages lui eſt connu : & il voit toujours à découvert toutes les choſes qui doivent*, pour ainſi dire, *lui paſſer par les mains : il nous découvre dans les lieux les plus retirés*, &c.

il eſt aucontraire impoſſible qu'il ne le faſſe point. Nous pouvons prédire nous-mêmes quel ſera l'effet d'une machine, ſi nous connoiſſons la bonté des matériaux avec leſquels elle eſt conſtruite, & la force & la détermination des cauſes qui la mettront en mouvement.

Si ce qui arrive eſt l'effet du mouvement volontaire des agens libres : il eſt manifeſte, que les hommes, & par eux nous pouvons juger de tous les autres êtres, ne ſont libres, que par rapport aux choſes qui ne ſont point au-deſſus de leur ſphére ; & Dieu ſçait combien cette ſphére eſt bornée ! Leur liberté conſiſte dans le pouvoir d'agir, comme ils y ſont déterminés par leur propre jugement, & par leur raiſon, ſans y être forcés par aucune néceſſité, ou de négliger de faire uſage de leurs facultés intellectuelles, en s'abandonnant aux mouvemens & aux inclinations du corps, qui agit comme machinalement, ſi la raiſon le laiſſe à lui-même. Or un Etre, qui ſçait ce qui eſt à la portée de l'homme, ou ce qui ne l'eſt point ; qui connoît la diſpoſition, la méchanique, les penchans du corps humain ; qui n'ignore point la nature & l'éten-

duë de notre entendement, ni ce qui déterminera cet entendement à choiſir plutôt un objet qu'un autre ; auquel ſont découvertes, & la ſuite & la liaiſon naturelle des cauſes ſecondes, & la maniere dont ces cauſes agiſſent ſur nous (*a*); un Etre, dis-je, inſtruit de tout cela, peut connoître ce que les hommes feront, s'il peut ſeulement être inſtruit d'un autre point, ſçavoir, ſi les hommes feront uſage de leurs facultés intellectuelles. Puiſque nous pouvons nous-mêmes, foibles & bornés comme nous ſommes, prédire en quelque maniere, comment ſe fera cet uſage : puiſqu'il ſemble qu'il ne manque qu'un degré à notre connoiſſance pour être parfaite à cet égard ; comment aurions-nous l'audace de refuſer à l'Etre infiniment parfait, ce ſeul degré de connoiſſance ? Comment pourrions-nous penſer qu'il ne peut pas connoître, ſi un agent libre fera uſage de ſes facultés intellectuelles ; ſur-tout ſi nous rappellons à notre ſouvenir, que le pou-

(*a*) *Car Dieu, Créateur des êtres vivans, connoît parfaitement ſes ouvrages.* Philon Juif.

voir de faire cet uſage vient uniquement de lui (*a*)?

Remarquons encore la pénétration merveilleuſe, avec laquelle certains eſprits entrent non ſeulement dans les cauſes & dans leurs effets phyſiques, mais encore dans les actions humaines futures & contingentes. Conſidérons, combien il nous eſt ſouvent facile de prévoir ce que feront des perſonnes, dont nous connoiſſons le caractére & la condition. Réfléchiſſons ſur la facilité, avec laquelle nous prédiſons nous-mêmes certaines révolutions générales, quoique nous ignorions les faits, dont elles dépendent (*b*). Obſervons encore combien cette pénétration eſt dans les uns ſupérieure à celle qui eſt dans d'autres. Reconnoiſſons enfin, que s'il y a des eſprits plus parfaits que

(*a*) *Nos propres volontés*, dit St. Auguſtin, *ſont renfermées dans l'ordre des cauſes qui eſt invariable dans les idées de Dieu, & qui eſt l'objet de ſa préſcience*, &c.

(*b*) *Quoiqu'on ne puiſſe pas deviner l'iſſuë d'un combat; cependant j'y découvre*, dit Cicéron, *la fin de la guerre*; & un peu plus bas il ajoûte, *qu'il la voit auſſi-bien par l'eſprit, que les choſes mêmes qui tombent ſous ſes yeux.*

le nôtre : eh ! qui a assez d'amour propre pour en douter ? S'il y a, dis-je, des esprits plus parfaits que le nôtre, il faut qu'ils ayent ces connoissances dans un plus haut degré ; dans un degré proportionné à l'excellence de leur nature. Qu'on m'accorde en un mot, comme on ne peut s'empêcher de le faire, que cette prévision est dans Dieu proportionnée à sa nature, comme elle est dans les autres êtres proportionnée à la leur ; & il suit de-là qu'elle est infinie; & par une seconde conséquence toutes les actions futures des agens libres sont à la fois dévoilées & exposées aux yeux de Dieu. Car cette préscience ne seroit point infinie, qui seroit bornée aux choses présentes, aux choses passées, ou à celles qui arriveront nécessairement : il faut qu'elle s'étende encore à celles qui seront volontairement produites par les agens libres.

Ce que nous avons dit, n'est après tout qu'un foible essai pour montrer les progrès, que nous pouvons faire dans la découverte de l'avenir : mais comme nous n'avons point d'idée complette d'un Etre parfait & infini, ses facultés, & surtout sa préscience, surpassent in-

finiment notre entendement : elle doit être différente, & infiniment au-dessus de toutes les manieres d'appercevoir les choses, qu'il nous soit possible de connoître (*a*).

Nous connoissons les faits par le secours de nos sens, par la force de notre mémoire, par les impressions faites sur l'imagination, & par le témoignage des autres hommes, qui peut être compris dans le fonds sous le témoignage des sens. Car si nous sçavons quelque fait par le rapport d'autrui, nous ne connoissons, à proprement parler, que ce rapport; c'est-à-dire, que nous l'avons oui dire. Or toutes ces différentes manieres de connoître les faits supposent qu'ils sont passés, ou présens, sans qu'il s'ensuive de-là qu'il n'y a pas d'autre maniere de les connoître.

(*a*) *Et cette science* * *n'est pas de même espéce que la nôtre.* Maimonidès. *Elle ne différe pas seulement de la nôtre dans l'étenduë; mais encore par rapport à son essence.* Le même.

* C'est-à-dire, la science de Dieu, laquelle ce sçavant Rabbin compare avec la nôtre, en faisant voir la différence qui est entr'elles, dans son *More Nebock.* part. 3. chap. 20. Livre si souvent cité dans cet Ouvrage.

Cette conſéquence eſt ſi fauſſe que puiſque Dieu n'a point les organes du ſentiment, ni des facultés auſſi imparfaites que le ſont même les plus parfaites que nous avons, il ne peut connoître les faits de la maniere dont nous les connoiſſons : & s'il ne les connoiſſoit pas d'une autre maniere, il ne pourroit pas les connoître du tout, quoique les faits fuſſent même préſens. C'eſt-pourquoi il faut qu'il y ait dans Dieu pluſieurs manieres, ou du moins une maniere de connoître les faits différente de la nôtre. Puiſque la difficulté que nous trouvons à déterminer, ſi on peut connoître l'avenir, vient principalement de ce que, ſans y faire attention, nous éxaminons s'il peut être connu de la maniere dont nous le connoiſſons ; cette difficulté s'évanouït, quand nous venons à faire réfléxion que l'avenir doit néceſſairement être connu de Dieu d'une maniere différente de la nôtre, & d'une maniere parfaite & digne de lui. Les choſes futures, ou celles qui ſont futures par rapport à nous, peuvent être auſſi réellement l'objet actuel des connoiſſances divines, que le préſent eſt l'objet actuel de la nôtre : & nous

ne pouvons pas dire (*a*), quel rapport le paſſé, le préſent, & l'avenir ont avec l'Eſprit divin ; ni en quoi ce paſſé, ce préſent, & cet avenir différent par rapport à Dieu. Il n'y a point de ſon pour un ſourd ; de lumiere, ni de couleurs pour un aveugle. Définiſſez tant qu'il vous plaira ; expliquez de la maniere la plus proportionnée à l'état de ce ſourd & de cet aveugle, la nature du ſon & des couleurs ; ils ignoreront toûjours, & la nature de ces deux propriétés de la matiere, & la maniere dont l'ame vient à les connoître. Nous ne ſommes pas plus en état d'expliquer la maniere de connoître l'avenir, qu'un ſourd & un aveugle le ſont, de définir la nature des ſons & des couleurs, & le moyen dont l'ame les apperçoit ; ſans que notre impuiſſance empêche qu'il ne puiſſe y avoir un moyen de connoître les choſes futures auſſi réel, que l'eſt celui de connoître les ſons & les couleurs. Comme il manque à un ſourd & à un aveugle un des cinq ſens, pour

(*a*) *Nous ignorons ce qui peut ou ne peut pas être :* pour nous ſervir des paroles de Lucrece, livre 5. vers 89. dans un ſens plus propre que ne le fait cet Auteur.

parvenir à cette connoiſſance, dont ils n'ont aucune idée; de même il nous manque quelque ſixiéme organe, quelque faculté, dont les événemens à venir ſont les propres objets: & nous avons auſſi peu de fondement de nier l'éxiſtence d'une telle faculté, que les ſourds & les aveugles en ont de nier la réalité des ſens de l'ouïë & de la vûë.

Nous ne pouvons être en droit de conclure qu'il eſt impoſſible à un Etre parfait de ſçavoir ce qu'un agent libre choiſira de faire, juſques à ce que nous comprennions toutes les facultés de cet Etre; c'eſt-à-dire, juſques à ce que nous ſoyons nous-mêmes parfaits & infinis (*a*). Tant s'en faut donc, que nous puiſſions avancer avec quelque apparence de raiſon, qu'il eſt impoſſible que Dieu ait une telle connoiſſance.

En dernier lieu, non ſeulement la connoiſſance de l'avenir n'eſt pas impoſſible; mais il ſuit néceſſairement de ce que

(*a*) Prétendre de vouloir comprendre la maniere dont Dieu comprend les choſes, c'eſt la même choſe que de tacher d'*être nous-mêmes Dieu*. Maimonidès dans l'Ouvrage cité, part. 3. chap. 21.

que nous avons prouvés plus haut, de la nature & des perfections divines, que rien ne peut être caché à Dieu. Car ſi l'ignorance en général eſt une imperfection, l'ignorance de l'avenir en eſt par conſéquent une autre : & ſi on doit exclure de la nature divine toutes ſortes d'imperfections, celle-ci doit néceſſairement l'être.

Il y a à la vérité un préjugé contre la préſcience de Dieu, fondé ſur cet argument. Si Dieu connoît l'avenir, il le connoît certainement & infailliblement : ſi l'avenir eſt connu infailliblement, il ceſſe d'être contingent ; & par une troiſiéme conſéquence, il ceſſe d'être la matiere de notre liberté. Donc la préſcience de Dieu & la liberté de l'homme ſont incompatibles.

Rép. Il eſt conſtant qu'une choſe ne change point de nature, parcequ'elle eſt connuë par avance : car ſi elle eſt bien connuë, elle eſt connuë pour ce qu'elle eſt ; & cette connoiſſance ne cauſe aucun changement dans ſa nature. La vérité eſt, que Dieu prévoit les actions des agens libres, parce qu'elles ſeront ; & elles ne ſeront pas, parce que Dieu

les a prévûës (*a*). Quand je vois un objet dans un certain endroit, l'infaillibilité de mes facultés ſuppoſe que cet objet eſt réellement dans le lieu où je l'apperçois être : cependant on ne peut pas dire que cet objet eſt là, parce que je l'y découvre ; & que la vûë, que j'en ai, eſt cauſe qu'il y eſt ; mais c'eſt parce qu'il y eſt, que mon œil l'y découvre. C'eſt l'objet qui détermine ma ſenſation ; & dans le premier cas, c'eſt le choix futur de l'agent libre, qui détermine la préſcience de Dieu ; ſans que cette préſcience ſoit moins infaillible (*b*) pour être déterminée par les cauſes ſecondes.

Suppoſons qu'on faſſe ces deux propoſitions contradictoires : B ira diman-

(*a*) *Sa ſcience, s'étendant ſur l'avenir, n'exclut pas les objets poſſibles de leur nature.* Maimonidès dans *More Neboch*, part. 3. chap. 20. On pourroit inférer beaucoup d'autres autorités ſur cette matiere, celle en particulier d'Abarbanel que je paſſe pourtant ſous ſilence.

(*b*) *Car comme l'homme ne force point à l'action les choſes qui ont été faites, ſimplement en s'en reſſouvenant ; de même Dieu ne force point à l'action les choſes futures, en les connoiſſant par avance.* Excellent argument de St. Auguſtin.

che prochain à l'Egliſe : B n'ira pas dimanche prochain à l'Egliſe. Suppoſons encore que B eſt un agent libre, & qu'il dépend uniquement de ſa propre volonté d'y aller, ou de n'y aller pas. Dans cette ſuppoſition, B peut faire une des deux choſes : il peut aller, ou n'aller pas : cependant il n'en peut faire qu'une des deux : & il faut de toute néceſſité qu'il la faſſe. Une de ces deux propoſitions eſt donc certainement véritable : ce n'eſt pas néanmoins la vérité de cette propoſition, qui le force à accomplir ce qu'elle contient : au-contraire, c'eſt la vérité de la propoſition qui naît du choix qu'il fera. Si cette vérité ne le force point, la force de cette vérité le force encore moins. Nous pouvons ſans doute ſuppoſer, que B ſçait certainement par avance, s'il choiſira d'aller à l'Egliſe, ou non : j'entends qu'il le ſçait entant que ſon action dépend de ſon choix : Or, même dans ce cas, la préſcience de B n'eſt pas incompatible avec ſa liberté. Si donc nous pouvons ſimplement ſuppoſer que Dieu connoît auſſi-bien ce qui arrivera que B même ; nous trouvons, que la préſcience de Dieu

peut s'accorder avec la liberté de B.

En un mot, il n'implique pas contradiction d'affirmer, que Dieu connoît certainement de quel côté tournera le choix des hommes: on ne peut donc pas dire qu'il lui ſoit impoſſible de prévoir ce choix.

2. Il n'eſt pas impoſſible que l'auteur de la nature ait dès le commencement preſcrit des Loix, & diſpoſé l'enchaînement naturel des cauſes ſecondes & de leurs effets, d'une maniere à pourvoir, ſans déranger le cours ordinaire de la nature (*a*), non ſeulement aux beſoins généraux des différentes eſpeces d'êtres, mais encore à chaque événement particulier, ou du moins à la plûpart de ces événemens.

(*a*) Les choſes arrivent, *& ſelon l'ordre naturel & ſelon la raiſon*: & même *on doit croire que les plus petites choſes ſont réglées, & ont entr'elles quelque liaiſon.* Plotin. Ce raiſonnement de Seneque a quelque rapport à notre ſujet: *Je dis que la foudre n'eſt pas envoyée particulierement par Jupiter: mais que toutes choſes ſont diſpoſées de maniere que les choſes que Jupiter ne fait pas immédiatement, ne ſont pourtant pas faites ſans une raiſon que Jupiter ſçait. . . . car quoiqu'il ne les faſſe pas immédiatement, il les fait pourtant faire.*

Il eſt vrai qu'il réſulteroit de-là un plan merveilleux, dans lequel tout l'avenir ſeroit comme placé dans un ſeul point de vûë : il ſeroit contemplé tout à la fois : il ſeroit ramaſſé tout enſemble. Mais quand je conſidere quel compoſé de merveilles l'Univers eſt à tant d'autres égards ; quand je conſidere la nature de Dieu, ſa grandeur incompréhenſible, ſa parfaite excellence ; quand je penſe qu'il ne peut rien ignorer, non pas même aucun des beſoins, aucune des actions particulieres des individus à venir ; & qu'il faut que tout ce qui vient de lui, comme cauſe premiere, s'accorde à former un ſyſtême uni, régulier, & digne d'un ſi grand Auteur : quand, dis-je, mon eſprit s'arrête à toutes ces réfléxions, il m'eſt impoſſible de nier, qu'un tel arrangement ſoit au-deſſus de ſa puiſſance (*a*). Le ſuccès, que je dois raiſonnablement attendre de mes prieres & de mes efforts, pour ſi petit que ſoit le rang

(*a*) Il ſemble que ce ſoit là la penſée d'Euſebe, quand il dit que la divine providence *établit un ordre convenable dans tous les événemens.*

que je tiens dans le monde (*a*), peut auſſi-bien entrer dans l'ordre des révolutions qui procédent du cours fixe de la nature, que peuvent le faire les autres créatures pour ſi excellentes qu'elles ſoient, & les plus merveilleux phénoménes.

Peut-être je rendrai ma penſée plus intelligible en l'exprimant ainſi : Suppoſons que M ſçache certainement, que s'il venoit à l'extrémité de ſa vie, L lui demanderoit un legs d'une maniére ſi preſſante, ſi humble, & accompagnée de ſi bonnes diſpoſitions, que M jugeroit à propos d'accorder la demande. Sur ces entrefaites M fait ſon teſtament, par lequel il légue à L ce que celui-ci devoit lui demander ; & il met enſuite ſon teſtament ſous la clef. Nous ſuppoſons que ceci ſe paſſe pluſieurs années avant la mort de M, & tandis que L ne s'attend point à ce legs, & qu'il n'en a pas même la moindre penſée. Quand la derniere maladie de M arrive, L ne manque pas de faire ſa demande, qu'on accorde, non pas en vertu d'un nouveau teſtament, mais

(*a*) *Car*, ſelon l'expreſſion de Philon, *j'ai appris à peſer ma propre foibleſſe.*

en vertu de celui qui a été fait auparavant, & qu'on ne change en rien : le legs au reſte n'auroit jamais été fait ſans la demande. Or le don peut être appellé l'effet d'une action à venir, & il dépend autant de cette action, que s'il avoit été fait après elle. Ainſi s'il avoit été prévû, que L ne demanderoit pas le don ; & ſi à cauſe de cette ſeule omiſſion de demander, il avoit été exclus du teſtament, cette excluſion ſeroit un effet de ſa conduite, quoique celle-ci fut de plus fraiche date que l'excluſion même. En un mot, il n'y a rien de difficile dans cette ſuppoſition, ſi on accorde * que L prévoit le cas (*a*). De méme les prieres,

(*a*) Le cas rapporté fournira peut-être une réponſe à ce qui eſt dit dans la Miſchna *Maſſ. Barachot*, chap. 9. *Celui qui s'exhale en cris ſur ce qui eſt paſſé, fait certainement une priere inutile*, &c.

* Les ennemis de la préſcience n'admettront jamais une telle ſuppoſition : car puiſqu'ils ne veulent pas l'admettre dans Dieu dont les lumieres ſont infinies, ils l'admettront bien moins dans l'homme dont les connoiſſances ſont ſi bornées : mais le raiſonnement de l'Auteur eſt aſſez fort ſans cette comparaiſon.

que les gens de bien offrent, & que les méchans négligent d'offrir à l'Etre qui ſçait tout, peuvent être dans le cours naturel des choſes ſuivies d'effets convenables, & prévus depuis long-temps. Cette poſſibilité s'étend également ſur les actions particulieres des hommes, & ſur leur conduite en général.

Chacun peut remarquer que les individus de l'humanité ſont ordinairement, ou du moins en quelqeu degré, récompenſés ou punis par les Loix générales, & par le cours ordinaire de la nature. La paix, la ſanté, le bonheur ſont les naturelles, quoique nous ne puiſſions pas dire les conſtantes compagnes de la vertu : & celles du vice ſont la privation des plaiſirs honnêtes, un corps accablé de maladies, les dettes, & le trouble. Si B eſt donc homme de bien & heureux; ſi C eſt vicieux, miſérable, & accablé d'un tardif & inutile repentir, ces deux cas ſont en effet auſſi bien réglés, que ſi Dieu avoit fait dans cette occaſion un uſage extraordinaire de ſa puiſſance, quoique ce bonheur & ce malheur arrivent par le cours naturel des choſes,

& dans la ſuppoſition que les deux cas ſont tels qu'ils doivent naturellement être ; c'eſt-à-dire, que l'homme de bien ſoit favoriſé, & que le méchant ſoit puni de ſes vices.

3. Il n'eſt pas impoſſible que les hommes dont les natures & les actions ſont prévûës, ſoient introduits dans le monde, dans un tel temps, dans un tel lieu, & dans de telles conjonctures, que leur conduite puiſſe ſe rencontrer, non ſeulement avec le plan général de l'Univers, mais influer même ſur pluſieurs révolutions particulieres (*a*). Nous ne pouvons pas nous

(*a*) Si Platon ne fût pas né du temps de Socrate, il eſt probable qu'il ne ſeroit pas devenu ce qu'il devint : il avoit donc, avec la permiſſion de Lactance, raiſon de remercier Dieu d'*être né Athénien & Contemporain de Socrate.* Comme Antonin livre 1. remercie les Dieux *de lui avoir procuré la connoiſſance d'Apollonius, de Ruſticus & de Maximus* *.

* C'étoit trois Philoſophes Stoïciens ſes Précepteurs qu'il louë beaucoup d'avoir pris un grand ſoin de ſon éducation, comme on peut le voir dans le livre cité, §. 7. 8. & 15. où il raconte ce que chacun d'eux lui avoit appris.

empêcher de remarquer que les planettes, & les plus conſidérables parties de la matiere ſont diſpoſées dans un tel ordre, qu'elles compoſent un noble ſyſtême, ſans que la force naturelle de leur attraction, ou le pouvoir qui eſt en elles, équivalent à cette force, ni aucune des Loix de leur mouvement ſoit retardée ou détruite : au-contraire la diſpoſition & la conſtante éxactitude, avec laquelle ces planettes obéiſſent à ces Loix & à cette force, ſervent au principal deſſein de la nature. Or pourquoi n'y auroit-il pas dans les idées divines une eſpéce de plan de l'Hiſtoire future du genre-humain, auſſi-bien que de l'ordre, du mouvement, & des différens aſpects des plus grands corps matériels ? Pourquoi croira-t-on, qu'il eſt moins poſſible à l'homme qu'à ces corps d'être entraînés par quelque loi ſecrette, quoique d'une nature différente ; ou par le gouvernement & par l'influence immédiate d'une puiſſance inviſible, qui préſide ſur tout ? Pourquoi en un mot les hommes ne pourroient-ils pas être placés de maniere à pouvoir tous remplir le plan général

du monde, par le libre uſage de leurs facultés, par l'union, ou par la contrarieté de leurs interêts & de leurs inclinations, par l'influence & par l'importance de leurs différens degrés de talens naturels, de puiſſance, de richeſſes, &c? Puiſque les choſes générales ne ſont qu'un compoſé de corps particuliers, & que les actions & la condition de chaque homme ſont compriſes dans le plan de la nature; ces hommes ne peuvent avoir la faculté de concourir au but principal, & d'entrer comme il faut dans le deſſein général des affaires du monde; s'ils ne ſont placés parmi ceux de leur propre eſpece, d'une telle maniere qu'eux, leurs actions, & leur condition ſe répondent en gros les unes aux autres, s'ajuſtent bien enſemble, ou ne ſoient pas du moins incompatibles.

Il n'y a aucune contradiction, aucune abſurdité, dans tout ce ſyſtême; on peut donc du moins le ſuppoſer: & de-là il s'enſuivra, qu'une Providence particuliere ne répugne pas à la liberté eſſentielle aux actes humains. Sans difficulté, cette ſuppoſition ne va pas au-delà du pouvoir d'un Etre tout-puiſ-

ſant & tout parfait ; bien plus, elle eſt digne de lui ; & tout homme enfin qui réfléchit comme il faut ſur ces deux paroles, *tout-puiſſant* & *tout-parfait*, & qui en prend bien le ſens ; cet homme, dis-je, eſt forcé à admettre la réalité d'une Providence particuliere.

Je ſuis perſuadé, que les Anciens avoient quelque penſée approchante de celle-là ; puiſqu'ils admettoient, pour la plûpart, l'influence du deſtin : & il ne paroît pas cependant qu'ils ayent jamais penſé qu'ils ne fuſſent pas maîtres de leurs propres actions (*a*).

4. Il n'eſt pas impoſſible, & c'eſt ce que j'ai uniquement en vûë de prouver ici ; il n'eſt, dis-je, pas impoſſible que pluſieurs choſes qui ſe rapportent en même temps à pluſieurs événemens, arrivent par le moyen d'une ſecrette & quelquefois ſubite influence ſur nos

(*a*) Platon & les Stoïciens ſoûtenoient ſelon Plutarque, que le deſtin *eſt une connexion de cauſes bien réglée, dans laquelle ſont auſſi renfermées les choſes qui nous regardent, de maniere que les unes dépendent du deſtin, & que les autres n'y ſont point ſujettes.* Plutarque *de Placitis Philoſophorum*, tom. 2. p. 285.

eſprits (*a*), ou ſur les eſprits de ceux dont les actions peuvent nous intéreſſer. S'il eſt néceſſaire, par exemple, d'empêcher la ruine de N, ou de prévenir un malheur qui lui arriveroit certainement s'il paſſoit par un tel chemin & à une telle heure, comme il en avoit le deſſein ; il s'offre peut-être ſur ces entrefaites de nouvelles raiſons qui le déterminent à n'y aller point du tout, ou à ne point paſſer par le même chemin, ou à choiſir une autre heure ; ou il oublie peut-être entiere-

(*a*) Les Payens étoient de cette opinion ; autrement Homere n'auroit pas eu les occaſions d'introduire ſes Dieux, comme il a fait ; *Minerve aux yeux bleus lui a mis cela dans l'eſprit*, *Odyſſée* liv. 21. 1. *Mais quelque Dieu lui a renverſé l'eſprit* : le même dans le même Poëme, livre 14. vers 178. La même penſée eſt ſouvent répétée. Plutarque dans la *Vie de Coriolan*, tom. 1. pag. 229. explique ainſi ce paſſage : *Homere n'introduit pas Dieu ôtant mais mouvant le libre-arbitre ; ni opérant ſur les appétits, mais ſur les objets qui nous portent à ces appétits.* Dans la ſuite il eſt rapporté que les Dieux ſecourent les hommes, *en excitant dans l'ame l'action & le vouloir, par certains objets & par certaines notions ; ou au contraire en les détournant & en les reprimant.* Plutarque dans la *Vie de Coriolan*, tom. 1. p. 229.

ment ſon voyage. Suppoſons, pour donner un autre éxemple, que ſi N eſt délivré d'un dangereux ennemi, c'eſt parce que de nouvelles réfléxions l'empêchent d'aller où ſon ennemi doit ſe trouver ; ou que ſon ennemi eſt lui-même détourné par de ſemblables motifs de tomber ſous les pas de N ; ou que le reſſentiment de cet ennemi eſt appaiſé ; ou qu'on ſuggere à N. quelque nouveau moyen de ſe bien défendre, & qu'on anime ſa vigueur & ſon courage. Par de ſemblables moyens un homme peut non ſeulement être délivré des périls & des calamités qui le menaçoient ; mais il peut encore être comblé d'avantages & d'heureux ſuccès : tandis qu'un autre peut tomber d'un autre côté dans des diſgraces & dans des malheurs, en punition des crimes qu'il a commis. Je dis donc que tout cela peut arriver : car puiſque les mouvemens & les actions, qui dépendent de la volonté, dépendent auſſi du jugement, de même que nos jugemens dépendent à leur tour de la maniére dont les objets ſe préſentent, ou ne ſe préſentent pas à l'eſprit ; il peut naître de-là ſans aucune ſuppoſition, ou

violation des Loix conſtantes de la nature, de nouvelles velléités, ou de nouveaux deſſeins : on peut prendre de nouvelles meſures : on peut ceſſer de penſer * : on peut prévenir la production de pluſieurs choſes qui ſeroient arrivées, ou en faire naître d'autres qui n'auroient jamais été produites, ſi les objets ne ſe fuſſent jamais préſentés dans un nouveau point de vûë ; ſi les mediums, qui nous les font appercevoir, n'avoient pas été changés ; ſi les eſprits n'avoient pas reçu de nouvelles forces ou de nouvelles impreſſions ; ſi les paſſions n'avoient pas été excitées ou reprimées ; ſi la faculté de juger n'avoit pas été animée ou affoiblie ; ſi l'attention n'avoit été ſuſpenduë, &c. Or il eſt évident ſelon moi, que rien de tout cela n'eſt impoſſible :

* C'eſt-à-dire, qu'on peut ceſſer de réfléchir ſur ſes penſées : car je ne crois pas que l'Auteur entende que l'ame puiſſe jamais être ſans quelque penſée actuelle ; puiſque ſi la penſée actuelle n'eſt pas l'eſſence de l'ame, comme le prétendent les Cartéſiens, il eſt du moins conſtant qu'elle lui eſt eſſentielle ; & que l'ame ne peut pas plus être ſans une penſée actuelle, que la matiere ſans une extenſion, & ſans une couleur actuelles. Comme nous l'avons déja inſinué ailleurs.

car les opérations de l'eſprit, ſuivant en quelque maniere des diſpoſitions actuelles du corps, pluſieurs penſées, pluſieurs deſſeins ou pluſieurs abſences d'eſprit, peuvent provenir des cauſes corporelles qui agiſſent elles-mêmes conformément aux Loix générales du mouvement & de la matiére : & alors ce cas s'accordera avec celui que nous avons expliqué dans le ſecond article : ou ces opérations peuvent être cauſées par ce que d'autres hommes ont dit ou fait ; & le cas ſera ſemblable à celui qui eſt couché dans le 3. article : où elles peuvent enfin être les effets de la ſuggeſtion, de l'impulſion, de l'inſpiration inſenſible & ſecrette d'une ſubſtance ſpirituelle, qui eſt ſans doute Dieu même. Car perſonne ne peut nier la réalité de ces influences imperceptibles & de ces douces inſpirations ; j'entends que perſonne ne peut dire avec certitude, qu'il n'y a point de ces inſpirations & de ces influences. Je crois au contraire, que parmi ceux qui ont réfléchi ſur eux-mêmes & ſur le train ordinaire de leurs affaires, il s'en trouvera peu qui en méditant ſur leur vie paſſée & ſur les divers incidens, dont elle peut être rem-

plie, n'ayent découvert pluſieurs exemples de ces inſpirations, & ils ne peuvent s'empêcher de reconnoître que leur maniere ordinaire de juger & de penſer n'ait été alors extraordinairement changée dans pluſieurs occaſions, ſans ſçavoir par qui, ni comment (*a*), ni pourquoi; c'eſt-à-dire, qu'on a fait alors des actions qui donnent enſuite lieu de s'étonner comment on les a faites; & on découvre en même temps, qu'elles ont eu des conſéquences très-remarquables dans le cours de la vie (*b*). Je ne parle point ici des hommes ébétés par trop de vin ou enchantés par de ſéduiſantes tentations; la choſe eſt également vraye à l'égard de ceux qui ſont dans leurs momens les plus tran-

(*a*) *Je ne ſçai, comment le jeune-homme qui nous verſoit à boire, ſe trompant me donna le verre où étoit le poiſon, & à Ptéodore celui où il n'y en avoit point*, dit Callidemidas qui réſervoit le poiſon pour Ptéodore. Lucien dans ſes *Dialogues des Morts*, tom. 1. p. 158.

(*b*) Lorſqu'Annibal fut à la vûë de Rome, *il n'oſa pas l'aſſiéger*, dit St. Jerôme: & Oroſius le Scholiaſte témoigne que ce Guerrier *en fut détourné par quelque ſorte de ſcrupule, en diſant, que tantôt il n'avoit pas la volonté & tantôt il n'avoit pas la facilité de faire ce ſiége.*

quilles & les plus propres à la méditation.

La poſſibilité de ces inſpirations des penſées & des deſſeins extraordinaires peut encore être renduë plus ſenſible par notre expérience journaliere : il s'éléve ſouvent en nous des penſées, aux quelles nous n'avons pas été portés par les diſcours, par la lecture, par la ſuite du raiſonnement ; mais elles nous ſurprennent, & elles ſe gliſſent tout-à-coup dans notre eſprit, ſans ſçavoir d'où elles viennent (*a*) : ſi elles ſont occaſionnées par l'activité des eſprits animaux, par le dérangement du cerveau, par les impreſſions fortuites qui y ſont faites. Ou ſi elles ſont de la nature des ſonges, pourquoi ne ſont-elles pas abſurdes, mal liées, & folles comme ils ſont eux-mêmes ? Nous n'ajoûtons point que le monde a généralement avoué, & cet aveu ſemble ne pouvoir partir que d'une expérience générale, que les gens de bien ont été ſecourus & dirigés par la Divinité, que quelques autres ont été ſouvent infa-

(*a*) *Car, il n'eſt pas au pouvoir de perſonne d'empêcher qu'une choſe ne lui vienne dans l'eſprit.* St. Auguſtin.

tués & abandonnés à eux-même, &c. Si quelqu'un objecte, que s'il eſt vrai que les hommes ſoient dirigés dans leurs actes, ils ſeront par-là privés de leur liberté &c. On répondra, que quoique l'homme ſoit un agent libre, il peut ne l'être pas à l'égard de tout; ſa liberté peut être reſtrainte; & il n'eſt en ce cas reſponſable que des actions qu'il fait librement.

S'il eſt donc vrai, comme il ſemble qu'il le ſoit, que l'eſprit humain ſoit ſuſceptible de certaines inſpirations, qui agiſſent ſur lui par des voies inconnuës, & qui le déterminent à choiſir tel ou tel objet; combien d'événemens ne peuvent donc pas arriver par leur moyen, ſans qu'il ſoit beſoin de fixer pluſieurs fois les Loix de la nature; & ſans que ces Loix ſoient plus détruites par ces inſpirations, qu'elles le ſont par le changement qu'un homme cauſe dans les opinions d'un autre, en faiſant tomber ſous ſa main un Livre propre à le détromper? Encore un coup à combien d'événemens ces impreſſions, dont nous ignorons la ſource, ne peuvent-elles pas donner occaſion, non ſeulement par rapport à nous, mais encore par

rapport à ceux qui ſont immédiatement (*a*) intéreſſés par nos actions, ou qui peuvent l'être à l'avenir par le moyen des événemens qu'elles produiront ? Car la proſpérité ou l'adverſité, ou le ſort de l'homme ici-bas, dépendent moins de ſa propre ſageſſe ou de ſon imprudence, que de ſa ſituation parmi les autres hommes, & de ce qu'ils font. Les ſuites naturelles de notre conduite venant, pour ainſi dire, à ſe croiſer avec les ſuites naturelles de la conduite d'autrui, & ſe trouvant unies & entre-mêlées avec les actions du reſte des hommes ; il en réſulte très-ſouvent des choſes, que nous n'avions pas nous-mêmes projettées ni prévûës.

5. Il eſt poſſible qu'il y ait, & très-probablement il y a des êtres inviſibles dont la nature eſt ſupérieure à la nôtre, & qui peuvent, à pluſieurs égards & par des voies inconnuës, être les miniſtres de la providence divine ; & ſans violer les Loix générales de la nature, ils peuvent, ſous la cauſe premiere, être

(*a*) Ceux qui appellerent Simonidès d'auprès de Scopas & de ſa compagnie, ſous prétexte de lui parler, lui ſauverent la vie : l'Hiſtoire en eſt aſſez connuë.

les auteurs de pluſieurs accidens particuliers qui nous arrivent. Or il n'eſt ni contradictoire ni abſurde d'avancer qu'il éxiſte de tels êtres : au-contraire nous avons de très fortes raiſons de croire ce que nous venons d'inſinuer ; ſçavoir que des êtres auſſi imparfaits que nous ſommes, ſont bien éloignés d'être les plus parfaits ouvrages de la création. Nous ne pouvons pas, il eſt vrai, nous former dans l'imagination les peintures des ſubſtances ſpirituelles, comme des corporelles ; cependant l'idée d'un être ſpirituel eſt peut-être auſſi claire à la principale partie de notre ame, que l'idée de la matiére (*a*) : car il faut que la nature de la pénétration ſoit auſſi bien connuë, que l'eſt celle de l'impénétrabilité, &c.

(*a*) Ceux qui croyent qu'il n'y a autre choſe que ce qu'ils voient ou qu'ils touchent ; *qui croyent qu'il n'éxiſte autre choſe que ce qu'ils ſerrent avec leurs mains ; & qui ne reçoivent point, comme faiſant partie de la matiere, tout ce qui ne ſe voit pas*, ſont regardés par Platon comme des gens dépourvûs de toutes les lumieres de la Philoſophie ; *comme des prophanes, des groſſiers, des bizarres & des perſonnes fort éloignées des Muſes.* Platon, p. 120.

Puiſqu'on a prouvé que tous les mouvemens de la matiére viennent originairement d'un Etre incorporel, il eſt auſſi certain qu'il y a des êtres incorporels, qu'il l'eſt, qu'il y a un mouvement. Comment peut-on nier encore, qu'il y ait au-deſſus de nous des êtres doués de facultés plus excellentes & d'intellects plus parfaits, & capables de plus grandes choſes que nous ne le ſommes, quoiqu'ils ſoient peut-être renfermés dans des véhicules matériels, à la vérité comme les nôtres, mais plus déliés & inviſibles ? Bien plus ; qui ſçait, s'il n'y a pas parmi eux pluſieurs ordres différens, ſupérieurs les uns aux autres par l'excellence de leurs natures & par l'étenduë de leur puiſſance ? Une pareille aſſertion n'a rien d'indigne de la Philoſophie de nos jours, qui ſemble ſe plaire à groſſir & à multiplier les facultés de la matiére. Quoiqu'il en ſoit, mes propres défauts me convainquent, que je n'ai aucun droit d'être admis parmi les créatures du premier ordre, & qui viennent immédiatement après le *Tout-parfait.*

Or ſi par l'uſage de nos facultés nous détournons, & nous changeons ſou-

vent nous-mêmes le cours naturel des choſes, qui ne ſont pas hors de notre ſphére, en les empêchant d'être ce qu'elles ſeroient ſi on les abandonnoit entiérement aux loix du mouvement & de la gravité, ſans qu'on puiſſe dire pour cela que nous changions ces loix; de même les êtres ſupérieurs peuvent le faire à l'égard des choſes qui ſont dans leurs ſphères, dont la moindre eſt ſans contredit bien plus étenduë que n'eſt la nôtre: avec cette ſeule différence pourtant, que comme leurs connoiſſances ſont moins bornées, leurs eſprits ſont plus purs, & leur raiſon plus ſaine, ils en ſont plus propres à ſervir d'inſtrumens de la providence à notre egard, que nous ne le ſommes d'en ſervir à l'égard des autres hommes ou des animaux inférieurs à notre eſpéce: je ne puis croire à la vérité que leur pouvoir s'étende juſques à changer ou à ſuſpendre les loix générales de la nature; ni que l'Univers reſſemble à un mauvais ouvrage d'horlogerie, dont ils doivent avancer, ou reculer ſouvent les reſſorts: je ne crois pas non plus qu'ils puiſſent à leur gré changer leur condition, pour contrefaire les hommes & les autres êtres

au-deſſous de nous ; & je ne ſuis pas par conſéquent porté à ajoûter foi aux relations des prodiges, &c. de ceux en particulier qui ne peuvent être véritables, à moins que les natures des choſes & leurs maniére naturelle d'être ne fuſſent entierement bouleverſées : cependant, je le répete encore, comme les hommes peuvent par l'uſage de leurs propres facultés devenir les inſtrumens de la Providence à l'égard des autres autres hommes ou des autres animaux : de même nous pouvons très-bien ſuppoſer que les êtres ſupérieurs ſont épars dans tout l'Univers, & qu'ils ſont ſujets à une œconomie, dont je ne prétends pas déterminer la nature, & qui les rend les inſtrumens de la même Providence. Enfin pourquoi ne ſeroient-ils pas capables d'influer à proportion de l'excellence de leurs facultés ſur les affaires humaines ? Pourquoi ne communiqueroient-ils pas cette influence à propos, & en ſe conformant aux loix de la Nature ? En un mot, pourquoi cette influence ne ſeroit-elle pas réelle, quoique faite d'une maniere différente de celle qui nous eſt propre ?

6. Je

6. Je ne voudrois point qu'on crut, que j'affirme positivement, que les choſes ſont réellement de la maniere, dont je viens de les expliquer; ou que je prétends forcer les autres à adopter mes penſées: mon unique deſſein eſt de faire voir, comment je m'efforce à étendre mes propres conceptions. Dieu prend ſoin de tous les événemens particuliers, ſans interrompre l'ordre de la nature, & ſans déranger la diſpoſition & le cours ordinaire d'aucune des parties de l'Univers, par des moyens qui ſont au-deſſus de mon entendement (*a.*) Sans doute Dieu conſidére chaque choſe comme étant ce qu'elle eſt; & par conſéquent ſes loix ſont accommodées aux véritables génies & aux différentes capacités des êtres que ces loix intéreſſent. La partie du monde purement matérielle eſt gouvernée par des loix proportionnées à la condition d'une ſubſtance inſenſible, purement paſſive, toujours & partout la même: or ces loix ſont apparemment fort ſimples & en petit nombre; & elles entraînent conſtamment les

(*a*) *L'homme ne punit pas de la même maniere que Dieu.* Philon Juif.

agens naturels dans la même voye. Mais les agens intelligens & libres ſont ſans doute ſous une autre forme de gouvernement : la vérité veut qu'ils ſoient regardés comme des êtres, qui ſe conduiſent ou qui ne ſe conduiſent pas comme ils devroient ; comme des êtres ſuſceptibles de plaiſir ou de peine ; comme des êtres qui non ſeulement ſont redevables à Dieu de tout ce qu'ils ſont, & de tout ce qu'ils ont, mais qui ſont ou qui devroient du moins toujours être ſenſibles à cette vérité ; comme des êtres, auſquels il eſt par conſéquent naturel de s'adreſſer à Dieu dans pluſieurs occaſions pour implorer ſa miſéricorde, ſa protection, ſa direction, & ſon ſecours ; en un mot comme des êtres, dont les conditions admettent une grande variété. Par toutes ces raiſons, l'influence, par laquelle Dieu leur eſt préſent, doit différer de celle qui produit la gravité & les phénoménes ordinaires dans la matiere. Cette derniere eſt une eſpece d'influence publique : l'autre eſt comme particuliere, & accommodée à la condition & aux prieres de chaque homme : l'une agit directement ſur le corps ; l'autre agit principalement ſur l'ame, &

ſur le corps par le canal de l'ame, &c. Mais j'abandonne cette matiere, de peur de me précipiter dans des abîmes, dont je ne puis ſonder la profondeur : & j'ajoûte ſeulement en général, que Dieu ne peut pas arracher les choſes à ſa propre dépendance, juſques à ceſſer jamais de gouverner toutes les révolutions & tous les événemens qui arrivent dans ſon propre monde. Une connoiſſance infinie & un pouvoir parfait ne peuvent pas manquer de moyens, pour accomplir ce qui eſt en général le plus expédient & le plus utile. De ſorte que quand ce que j'ai déja dit ſeroit compté pour rien, il reſte toujours malgré la difficulté, dont nous avons ci-deſſus donné la ſolution, qu'il peut y avoir une providence particuliere : & de cette poſſibilité il ſuit néceſſairement qu'il y en a réellement une. Car dans l'idée que nous avons donnée de la providence, on ne peut rien ſuppoſer par rapport aux évenemens particuliers, qui ne ſoit diſpoſé de la maniere qu'on trouve enfin la plus conforme à la raiſon : Or accorder que cela peut ſe faire, & dire néanmoins qu'il n'eſt pas fait, c'eſt prononcer un blaſphême qui fait hor-

reur ; c'eſt accuſer l'Etre parfait d'une des plus grandes imperfections ; c'eſt n'en faire pas ſeulement un Etre raiſonnable.

Je conclus donc qu'il eſt auſſi certain qu'il y a une providence particuliere, qu'il l'eſt que Dieu eſt doüé d'une raiſon parfaite. Car ſi les hommes doivent être traités ſuivant la raiſon, il faut les traiter ſuivant ce qu'ils ſont : les hommes vertueux, juſtes, pleins de bonté, &c. les hommes vicieux, injuſtes, cruels, &c. ſuivant ce qu'ils ſont les uns & les autres : leurs différentes conditions doivent également être priſes & conſidérées pour ce qu'elles ſont : & c'eſt ce qui ne ſçauroit ſe faire ſans une providence particuliere.

Fin du Tome Premier.

574395

BIBLIOTECA